تلخیص معالم الاصولؔ

○

اُصولِ فقہ (شیعہ)

برائے طلباء معارف اسلامیہ ایم۔ اے فائنل
حسبِ نصاب کراچی یونیورسٹی

مرتبہ :۔ مولانا سیّد جوادُ الاصغر نقوی (صدر الافاضل)
ریٹائرڈ لکچرار معارف اسلامیہ

ناشر
مکتبۂ ارشاد

ملنے کا پتہ
اے ۵۵ بلاک ۲۰ فیڈرل بی ایریا کراچی

تلخیص معالم الاصول

مؤلف: علامہ شیخ حسن ابن شہید ثانی رح

اصولِ فقہ (شیعہ)

○

برائے طلباء معارف اسلامیہ ایم اے فاضل
حسب نصاب کراچی یونیورسٹی

مولانا سید جواد الاصغر نقوی (صدر الافاضل)
ریٹائرڈ لیکچرار معارف اسلامیہ

ناشر
مکتبہ ارشاد

ملنے کا پتہ
اے ۵۵ بلاک ۲۰ فیڈرل بی ایریا کراچی

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

نام کتاب : ــــــــ اصولِ فقہ (شیعہ)
ترجمہ و تلخیص معالم الاصول

ترجمہ و تلخیص : ــــــــ مولانا سید جواد الاصغر نقوی

تعداد اشاعت : ــــــــ ایک ہزار

سرورق اور کتابت : ــــــــ مدثر فاروقی

ناشر : ــــــــ مکتبۂ ارشاد

اشاعت بار اوّل ــــــــ اگست ۱۹۹۱ء

طابع ــــــــ افرشیا پریس ناظم آباد کراچی

قیمت ــــــــ ۲۵ روپے

اہتمام طباعت : سید شاہد رضا موسوی
ایس ایس پرنٹنگ سروس
20/1021 فیڈرل بی ایریا۔ کراچی

mobilib.org

فہرست

صفحہ نمبر

- اُصولِ فقہ ۔۔۔۔۔ ۱
- فقہ کی تعریف ۔۔۔۔۔ ۱
- اُصولِ فقہ کی تعریف ، موضوع و مقصد ۔۔۔۔۔ ۳
- احکامِ خمسہ ۔۔۔۔۔ ۵
- حاکم ۔۔۔۔۔ ۵
- حکم کی تقسیم ۔۔۔۔۔ ۷
- محکوم بہ ۔۔۔۔۔ ۸
- محکوم الیہ ۔۔۔۔۔ ۹
- اُصولِ فقہ کی اہمیت ۔۔۔۔۔ ۱۱
- شیعوں کا تقدم علم فقہ میں ۔۔۔۔۔ ۱۳
- تدوینِ اُصولِ فقہ کا پہلا دور ۔۔۔۔۔ ۱۵
- تدوینِ اُصولِ فقہ کا دوسرا دور ۔۔۔۔۔ ۱۶
- تدوینِ اُصولِ فقہ کا تیسرا دور ۔۔۔۔۔ ۱۷
- منابعِ فقہ ۔۔۔۔۔ ۱۸
- مبحث الفاظ ۔۔۔۔۔ ۲۱
- ظہورِ لفظی ۔۔۔۔۔ ۲۵
- اَدَوَاۃُ العُموم ۔۔۔۔۔ ۲۸
- ادواۃ الشرط ۔۔۔۔۔ ۲۸
- الفاظ میں اشتراک ۔۔۔۔۔ ۲۹

○ لفظ کا استعمال اُس کے حقیقی اور مجازی معنوں میں ۔۔۔ ۳۲
○ علاقات شرعیہ کی تقسیم ۔۔۔ ۳۴
○ علاقات قائمہ ۔۔۔ ۳۷
○ اَمر و نہی ۔۔۔ ۴۸
○ مرۃ تکرار کی بحث ۔۔۔ ۶۰
○ اَدلہ اَربعہ ۔۔۔ ۶۱
○ استصحاب ۔۔۔ ۷۱
○ ارکان استصحاب ۔۔۔ ۷۳
○ اصل برأت ۔۔۔ ۷۸
○ تعارض بین الادلہ ۔۔۔ ۸۳
○ دلیل شرعی کی نایابی کی صورت میں استنباط کی صورت ۔۔۔ ۸۸
○ اجماع ۔۔۔ ۹۳
○ قیاس ۔۔۔ ۱۰۴
○ قیاس و استقراء ۔۔۔ ۱۰۸
○ استقراء یا دلیل استقرائی ۔۔۔ ۱۱۰
○ سیرت متشرعہ ۔۔۔ ۱۱۳
○ سیرت عقلائیہ ۔۔۔ ۱۱۴
○ اجتہاد ۔۔۔ ۱۱۶
○ خصوصیات مجتہد ۔۔۔ ۱۲۲

اُصولِ فقہ

اُصولِ فقہ :- اُصول فقہ مرکب اضافی ہے۔ فقہ کے اُصول۔ علمِ اُصول فقہ۔ عملیۃ الاستنباط۔ چھپی ہوئی بات کو نکالنے کا عمل۔ اصول فقہ کے لفظی معنی ہیں فقہ کی دلیلیں۔ اس لئے اس مقام پر اصل کا لفظ دلیل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اصول فقہ کا دوسرا لفظ فقہ ہے اس لئے پہلے فقہ کی تعریف بتا دینا ضروری ہے۔

فِقہ کی تعریف :- فقہ کے لغوی معنی سمجھنا ہے لیکن اس کے اصطلاحی معنی حسبِ ذیل ہیں۔

"الفقہ هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية" فقہ (اصطلاح فقہاء میں) نام ہے احکام شرعیہ فرعیہ کے جو محتاج دلیل نہیں ہوتا۔

<u>تفصیلیہ</u> کی قید سے مقلد کا علم خارج ہو گیا۔

جاننے کا ان کی تفصیلی دلیلوں سے"

اس تعریف میں علم بطور جنس کے ہے اور پھر اس کو دوسرے علوم سے الگ کرنے کیلئے۔ بطور فصل کے بتایا گیا ہے کہ اولاً" تو فقہ احکام کے علم کو کہتے ہیں لیکن احکام بھی چونکہ کئی طرح کے ہوتے ہیں لہٰذا اس کو شرعیہ کے لفظ سے مقید کر دیا گیا ہے کہ صرف وہ احکام جو شرع سے حاصل ہوں۔

لیکن احکام شرعیہ کی بھی دو قسمیں ہو سکتی ہیں ایک اصولی اور دوسرے فرعی۔ لہٰذا پھر شرعیہ کو فرعیہ کے ذریعے سے محدود کر دیا گیا تاکہ یہ بتا دیا جائے کہ احکام اصولیہ اس میں داخل نہیں۔ مثلاً خدا کی توحید کا علم۔ اس کے عادل ہونے کا علم۔ امامت کا علم۔ قیامت کا علم۔ رسالت کا علم۔ ان میں سے کوئی بھی علم فقہ میں داخل نہیں ہے بلکہ یہ ایک دوسرے علم کا موضوع ہیں جسے "علم کلام" کہا جاتا ہے۔ اس طرح احکام کو شرعیہ اور فرعیہ کے ساتھ مقید کر کے تمام دوسرے علوم کو فقہ سے الگ کر دیا گیا۔ لیکن اب بھی تعریف مکمل نہیں ہوتی اس لئے کہ ہر وہ شخص جس کو کسی چیز کے واجب ہونے کا علم ہو جائے وہ بھی اپنے کو فقیہ کہہ سکتا ہے۔ لہٰذا ایسے لوگوں کے علم کو جو تقلیدی طور پر بغیر کسی دلیل کے احکام شرعیہ کا علم رکھتے ہوں ان کے علم کو بھی فقہ کے دائرہ سے خارج کرنے کیلئے کہا گیا۔ عن ادلتھا التفصیلیۃ۔ یعنی یہ علم بھی تفصیلی دلائل کے ذریعہ حاصل کیا جائے۔ پس اگر کوئی شخص تمام احکامات کو بھی یاد کر لے لیکن ان کے دلائل کو نہ جانتا ہو یا مجمل دلائل بھی جانتا ہو لیکن تفصیلی دلائل نہ جانتا ہو۔ اس کا علم بھی فقہ کے دائرے سے خارج ہوگا۔ مثال کے طور پر اگر ایک مقلد اپنے مجتہد کے مسائل کی کتاب اول سے آخر تک یاد کر لے تو اس کے ہاں اگرچہ یہ سب باتیں پائی

جاتی ہیں کہ وہ علم رکھتا ہے اور جو علم رکھتا ہے وہ احکام کا علم ہے اور جن احکام کا علم رکھتا ہے وہ شرعی احکام ہیں اور ان شرعی احکام کا تعلق اُصولِ دین سے نہیں ہے بلکہ فروعِ دین سے ہے مگر ان سب کے بعد بھی اس کا علم فقہ نہیں ہے اس لئے کہ اس کے پاس صرف ایک دلیل ہے اور وہ یہ کہ مجتہد کا حکم ہے اور مجتہد کا حکم اس کیلئے خدا کا حکم ہے لیکن اگر اس سے یہ پوچھا جائے کہ مجتہد کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ خدا کا حکم ہے تو وہ اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ لہٰذا تفصیل کی قید کی وجہ سے اس کا علم بھی فقہ نہیں مانا گیا۔

علم فقہ کی مزید وضاحت یوں سمجھیں کہ۔

احکام کی قید سے ذوات کا علم۔ صفات کا علم اور افعال کا علم خارج ہو گیا جیسے ذات زید کا علم یا اسکے صفات شجاعت، کرم یا علم یا افعال کا علم جیسے کتابت کا علم پس ان علوم کو فقہ نہیں کہا جائے گا۔

شرعیہ کی قید سے علوم عقلیہ خارج ہو گئے جیسے علم منطق، علم حکمت وغیرہ۔ اسی طرح علوم لغویہ بھی خارج ہو گئے جیسے علم لغت، علم صرف، علم نحو۔ علم معانی و بیان وغیرہ ان علوم کو فقہ نہیں کہا جائے گا۔

فرعیہ کی قید سے احکام اصولیہ خارج ہو گئے خواہ ان کا تعلق اصول دین سے ہو یا اُصول فقہ سے، پس اُصولِ دین اور اصول فقہ کے علم کو فقہ نہیں کہا جائے گا۔

عن ادلتھا:۔ ادلتھا کی قید سے علم باری تعالیٰ۔ علم ملائکہ، علم انبیاء خارج ہو گیا۔

چونکہ خداوند کا علم علم حضوری ہوتا ہے فکر و نظر سے حاصل نہیں ہوتا اسی طرح ملائکہ اور انبیاء و آئمہ طاہرین علیہ السلام، کا علم خدا کی جانب سے ہوتا ہے

الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية

اُصول فقہ کی تعریف " ھو العلم بالقواعد الممہّدہ لاستنباط الاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ "

" اُصول فقہ نام ہے اُن قواعد کے علم کا جو مقرر کئے گئے ہیں احکام شرعیہ فرعیہ کے استنباط کے لئے "

اور ایک فقیہہ استنباط کرتے وقت ہمیشہ محتاج ہوتا ہے ان قواعد کی طرف مثلاً وجوب نماز کا حکم قرآن سے ثابت ہے اور اس کی دلیل (اقیموا الصلاۃ) ہے لیکن آیت کی دلالت اس بات پر موقوف ہے کہ یہ ثابت ہو کہ صیغہ امر وجوب کے لئے ہے۔ اسی طرح آیہ مذکورہ سے استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ ظواھر قرآن حجت ہیں اور ان دونوں مسئلوں سے اُصول فقہ میں بحث کیجاتی ہے۔

پس جس وقت ایک فقیہہ کو یہ معلوم ہوگا کہ صیغہ امر وجوب کے لئے ہے اور ظواھر قرآن حجت ہیں تو وہ آیۂ مذکورہ سے وجوب صلوٰۃ کا استنباط کر سکتا ہے۔ اور اسی طرح ہر حکم شرعی میں استنباط کرلے گا اور اس کا استنباط موقوف ہوگا۔ اِن قواعد مقررہ پر جن سے علم اُصول میں بحث ہوتی ہے۔

موضوع:۔ اُصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ ہیں جن کی حجیت سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔

مقصد:۔ علم اُصول فقہ کی غرض وغایت استنباط احکام شرعی وفرعی کی معرفت حاصل کرنا ہے۔

~....~

(۲) احکامِ خمسہ

:- حکم خداوندی کی تقسیم پانچ صورتوں میں کی گئی ہے ۔ یعنی اس کی پانچ ہی قسمیں ہو سکتی ہیں ۔

۱) یا تو اس کا بجالانا ضروری ہے اور ترک کرنے سے سزا ملے گی ۔

۲) یا اس کا ترک ضروری ہے اور اس کا کرنا موجبِ سزا ہوگا ۔

پہلی صورت کو واجب اور دوسری کو حرام کہتے ہیں ۔

۳) مُستحب :- اس کا کرنا قابلِ تعریف اور ترک موجبِ سزا نہ ہوگا ۔

۴) مکروہ :- اس کا ترک کرنا قابلِ تعریف یعنی بہتر ہوگا اور کرنا موجبِ سزا نہ ہوگا ۔

۵) مُباح :- کرنا اور نہ کرنا دونوں مساوی ہوں گے ۔

لیکن ان احکامِ خمسہ کے لئے کوئی حاکم بھی ہونا چاہیئے اور کوئی محکوم بھی ہونا چاہیئے ۔ اس طرح ہم سب سے پہلے حاکم پر بحث کرتے ہیں ۔

(۳) حَاکم

:- حاکم اصلی خداوند عالم ہے جیسا کہ قرآن میں فرمایا "اَلَا لَہُ الخلق والامر" آگاہ ہو جاؤ کہ خلق کرنا اور امر کرنا دونوں اُسی کے لئے ہیں" دوسرے مقام پر فرمایا کہ " وہ سب سے بہتر حکم کرنیوالا ہے" اور پھر ایک آیت میں فرمایا " کیا اللہ کے سوا کسی اور کا بھی حکم ہو سکتا ہے ؟" عقل کی رو سے حاکم وہی ہو سکتا ہے جو تمام کائنات سے بہتر ہو ۔ مخلوقات میں اگر ایک کو دوسرے پر فضیلت حاصل ہے تو یہ بھی خالق ہی کی طرف سے ہے ۔ اسی بنا پر جو شخص ہم کو خدا کی طرف سے حکم پہنچاتا ہے اُس کو ہم رسولؐ یعنی پیغام پہنچانے والا یا نائبِ رسولؐ کہتے ہیں ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو بھی ہمیں کوئی حکم دیتا ہے وہ اپنی طرف

سے نہیں بلکہ خدا کا حکم ہم تک پہنچا ہے ۔ اسی وجہ سے جب مقلد مجتہد کے فتوے پر عمل کرتا ہے تو وہ اس کو مجتہد کا حکم نہیں بلکہ اللہ کا حکم سمجھتا ہے اسی لئے یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ یہ وہ حکم ہے جس کا فتویٰ مفتی نے دیا اور ہر وہ حکم جس کا فتویٰ مفتی دے وہ میرے حق میں اللہ کا حکم ہے ۔ اسی طرح کسی غیر اللہ کی طرف ہم حکم کی نسبت نہیں دیتے یہاں تک کہ جب ہم کہتے ہیں رسولؐ خدا کا حکم ہے تو ہم یہی کہتے ہیں کہ رسولؐ خدا تو اپنی طرف سے کچھ کہتے ہی نہیں بلکہ جو وحی ان پر نازل کیجاتی ہے اسی کے مطابق حکم دیتے ہیں ۔ اور یہی صورت امام معصومؑ کی ہے کہ امام کا حکم بھی اس لئے قابل تعمیل ہوتا ہے کہ امام معصوم ہوتا ہے اور معصوم کوئی غلط حکم نہیں دیتا ۔ بلکہ وہی حکم دیتا ہے جو خدا اور رسولؐ کا حکم ہوتا ہے ۔ اللہ کے سوا ہم جس کو بھی حاکم کہتے ہیں اُسے مجازاً حاکم کہتے ہیں جیسے قرآن، رسولؐ، امام یا امام کا وہ نائب جس پر ہمیں اعتماد ہو (فقیہ)، چنانچہ اسی مناسبت سے ہم ادلہ اربعہ میں سے ہر ایک کو حاکم کہتے ہیں مثلاً قرآن کا حکم ہے، سنت کا حکم ہے ۔ اجماع سے ثابت ہے یا عقل کا فیصلہ ہے ۔

تو جب ہم عقل کو بھی حاکم کہتے ہیں ۔ وہ اس وجہ سے کہا گیا ہے ۔

" کل ماحکم بہ الشرع حکم بہ العقل " جس چیز کا حکم شرع دیتی ہے عقل بھی اسی کا حکم دیتی ہے اگر اس کو اُلٹ کر دیا جائے تو پھر بھی یہی ہے یعنی " کل ماحکم بہ العقل حکم بہ الشرع " یعنی دونوں میں مطابقت کُلّی ہے یعنی یہ مطابقت وہاں نہیں ہوتی جہاں ہماری خواہشات ہماری عقل پر غلبہ پا جاتی ہیں ۔

حکم کی تقسیم

:- جیساکہ پہلے بیان ہوا دراصل احکام تو چار ہی قسم کے ہوتے ہیں اور پانچویں قسم یعنی مُباح خود بخود پیدا ہو جاتی ہے یعنی جس مقام پر نہ منع کیا گیا ہے اور نہ ہی کرنے کے لئے کوئی ترغیب دی گئی ہو اِس کو دوسرے الفاظ میں رخصت بھی کہتے ہیں اور اسی لئے حکم کی تقسیم اِس طرح بھی کی گئی ہے کہ یا وہ اعزامی (لازمی) ہوتا ہے اور یا ترخیصی (یعنی جس میں دونوں کی اجازت ہوتی ہے) ہوتا ہے اس طرح اعزامی کی دو قسمیں ہیں (۱) واجب (۲) حرام اور ترخیصی کی تین۳ قسمیں ہیں ۱۔ مندوب (مستحب) ۲۔ مکروہ ۳۔ مُباح

لیکن حاکم جو حکم ہم تک پہنچاتا ہے اس کے لحاظ سے بھی حکم کی دو۲ صورتیں ہیں

۱۔ حکم واقعی ۲۔ حکم ظاہری

۱) **حکم واقعی** :- وہ حکم جو نص یعنی صریحی حکم کے ذریعے سے ہم تک پہنچا اور ہمیں یقین حاصل ہو گیا کہ یہ اللہ کا حکم ہے جیسے اَقِیمُوا الصَّلوٰۃ

۲) **حکم ظاہری** :- جو کسی قاعدہ شرعیہ کے ذریعے سے حاصل کیا جائے اور وہ اس وقت تک قابل عمل ہوتا ہے جب تک ہم کو حقیقی حکم نہ مل جائے جیسے وہ حکم جو استصحاب کے قاعدے سے یا اصل برأت کے قاعدے سے یا قاعدہ احتیاط کے ذریعے سے یا لاحکم الا بعد البیان کے قاعدے سے ہمارے لئے قابل عمل ہوتا ہے۔ لیکن کچھ لوگوں نے اس تقسیم پر اعتراض کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ کسی مکلف سے دو۲ ایسے حکم جو ایک دوسرے کی ضد ہوں، بیک وقت متعلق نہیں ہو سکتے یعنی اس کے لئے حکم حقیقی کچھ اور ہو اور حکم ظاہری کچھ اور ہو۔ مثال کے طور پر کسی پر حکم ظاہری کے لحاظ سے روزہ واجب نہ ہو اور حکم حقیقی کے لحاظ سے روزہ واجب ہے۔ اور یہ اعتراض اس حد تک صحیح ہے کہ مکلف کے

لئے چونکہ حکم حقیقی کا معلوم کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اس کی مجبوری کی بنا پر حکم حقیقی کا تعلق ہی اس سے نہ ہوگا بلکہ حکم ظاہری ہی اس کے لئے حکم حقیقی ہوجائے گا۔ فرق صرف اس مقام پر ظاہر ہوگا جب حکم حقیقی اس تک پہنچ جائے گا۔ مثلاً جب اس کو کسی ذریعے سے چاند ہوجانے کا علم (یقین) ہوجائے تو چاند ثابت نہ ہونے کی صورت میں جو حکم دیا گیا تھا وہ خود بخود ساقط ہوجائے گا۔ اور اب یہ کہا جاسکے گا کہ حکم واقعی اور حکم ظاہری کی تقسیم مکلف کیلئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی البتہ شارع کے لحاظ سے ضرور دونوں میں فرق کیا جائے گا۔ حکم واقعی اور حقیقی ایسا حکم ہے جس کی تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہے البتہ چونکہ مکلف کو اس کا علم حاصل نہیں ہوا اور بغیر علم کے کوئی ذمہ داری نہیں ہوتی۔ تو مکلف کو اس کی ناواقفیت کی بنا پر حکم واقعی کی خلاف ورزی کی کوئی سزا نہیں دی جائیگی۔ اور جب تک حکم واقعی مکلف تک نہیں پہنچے گا اس کا وہی عمل جو حکم حقیقی کے خلاف تھا قبول کرلیا جائیگا چونکہ ہم پہلے یہ قاعدہ پڑھ چکے ہیں کہ عدم علم کیوجہ سے جو غلطی ہو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوتا۔

محکوم بہ :۔ جس چیز کا حکم دیا گیا ہے اسے محکوم بہ کہتے ہیں چونکہ خدا عادل ہے وہ کسی ایسی چیز کا حکم نہیں دیتا جو بندے کی استطاعت سے باہر ہو، اسی لئے قرآن مجید میں ارشاد ہوا " لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا " اللہ کسی نفس کو اس کی گنجائش سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

اس قاعدے کو مدنظر رکھتے ہوئے جتنے احکام ہیں ان کو قابل عمل ہونا چاہئے اور اشخاص کی صلاحیت کے اعتبار سے احکام کی تعمیل میں فرق بھی ہوسکتا ہے۔ مثلاً نماز کا حکم ہے لیکن اس میں بھی فرق ہے ایک متوسط طاقت رکھنے

والے شخص کے لئے جو حکم ہے وہ ایک ضعیف العمر یا بیمار یا ایسے انسان کے لئے جس کو ضروری سہولتیں میسر نہ ہوں ان کے لئے نہیں ہوگا بلکہ ہر انسان کی گنجائش اور طاقت کے مطابق حکم میں فرق پیدا ہو جائے گا۔ ایک معتدل انسان کے لئے نماز کے لئے ضروری ہے کہ پوری طہارت سے قبلہ رو ہو کر تمام ارکان و واجبات کے ساتھ ادا کرے مگر اس شخص کے لئے جو ایک لق و دق صحرا میں نماز پڑھ رہا ہو، پانی بھی میسر نہ ہو، جہت قبلہ کی بھی کوئی علامت نہ ہو اور خستہ حال ہو، وہ اس نماز کو تیمم سے، اپنے اندازے سے قبلہ کا رخ کر کے اگر کھڑا بھی نہ ہو سکے تو بیٹھ کر ہی پڑھ لے گا۔ اور اگر بیٹھنے کی طاقت نہ ہو تو لیٹے لیٹے ہی پڑھ لے گا۔ بلکہ بعض حالات میں اگر صرف دل میں نیت کرے گا اور زبان پر الفاظ بھی جاری نہ ہو سکیں گے تب بھی اس کی نماز صحیح ہوگی اور ہو سکتا ہے کہ ایک معتدل انسان کی مکمل نماز سے زیادہ مقبول (قابل قبول) ہو جائے۔

اس طرح معلوم ہوا کہ اللہ کی طرف سے کوئی محکوم بہ ایسا نہیں ہو سکتا جس کا پورا کرنا مکلف کی استطاعت سے باہر ہو، خواہ وہ استطاعت بدنی ہو، مالی ہو یا کسی اور طرح کی استطاعت ہو۔

محکوم الیہ :- اس شخص کو کہتے ہیں جس کو حکم دیا گیا ہو۔ اس کیلئے بھی کچھ شرائط ہیں۔

بالغ ہونا۔ عاقل ہونا۔ صاحب اختیار ہونا اور حکم کا علم رکھنا۔ جہاں تک اس چوتھی شرط کا تعلق ہے اس سے مراد یہ ہے کہ باوجود کوشش کے علم کے عام ذرائع سے اس تک حکم کا علم پہنچ جائے۔ اور اگر باوجود کوشش کے اس کو علم حاصل نہ ہو سکے تو پھر وہ اس حکم کے لئے محکوم الیہ کی حیثیت نہیں رکھتا البتہ یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ علم حاصل کرنے کی کوشش ہر انسان

پر واجب ہے۔ قرآن مجید میں علم حاصل کرنے اور غور و فکر کرنے کی تاکید کی گئی ہے۔ اِس سے مُراد یہی ہے کہ ہر عاقل کو سوچنا چاہیئے کہ وہ اپنے فرائض کے بارے میں بے توجہی اور کوتاہی تو نہیں کر رہا ہے کہ مالک کا حکم موجود ہو اور وہ اس پر عمل نہ کرے اور نافرمان قرار پائے۔ عقل بتاتی ہے کہ اگر کوئی شخص بے پرواہی اور بے توجہی برتے تو نافرمانی کی صورت میں اس کا مالک اِس سے باز پرس کر سکتا ہے معافی اس صورت میں مل سکتی ہے جب اس نے اپنی طرف سے پوری کوشش کی ہو اور پھر بھی اس کو مالک کا حکم معلوم نہ ہو سکا ہو۔ حدیث میں ارشاد ہوا "طلب العلم فریضۃ علیٰ کل مسلم" علم کا حاصل کرنا ہر مسلمان کا (مرد یا عورت) فریضہ ہے۔

اس صورت میں اگر انسان نے اپنا فریضہ پورا نہیں کیا تو کوتاہی اُس کی طرف سے شمار ہوگی۔ مثلاً اگر کوئی شخص عام لوگوں کو نماز پڑھتے دیکھے اور باوجود اس کے کہ اس شہر میں کوئی مجتہد یا عالم دین موجود ہو جس سے وہ نماز سیکھ سکتا ہو، وہ صحیح نماز پڑھنے کی طرف توجہ نہ دے اور غلط نماز پڑھتا رہے تو یہ نمازیں قابل قبول نہ ہونگی۔ البتہ اگر وہ کسی ایسے دور دراز گاؤں میں رہتا تھا جہاں کوئی مجتہد نہ تھا اور جس طرح اس کے بزرگوں نے اسے سکھایا تھا اسی طرح نماز پڑھتا رہا لیکن جب اُسے موقعہ ملا اور اسے کوئی مجتہد یا اس کے مسائل کی کتاب مل گئی تو اس نے صحیح علم حاصل کیا تو البتہ ایسی صورت میں جو نمازیں وہ پہلے پڑھتا تھا اگرچہ وہ صحیح طریقہ پر نہ تھیں۔ اُن کا اعادہ اُن پر فرض نہ ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی طرف سے کوتاہی کرے گا تو وہ مُقصّر[1] قرار پائیگا اور اس صورت میں جو عبادتیں اُس نے غلط کر دیں اُن کا اعادہ بھی واجب ہوگا۔

[1] (مقصر۔ تقصیر کرنے والا۔ کوتاہی کرنیوالا، قصور کرنیوالا کو قاصر کہتے ہیں)

اسلام کو بھی بعض لوگ شرائط میں شمار کرتے ہیں لیکن دراصل اسلام محکوم ہونے کے لئے شرط نہیں ہے بلکہ صحت کے لئے شرط ہے۔ یعنی نماز ایک کافر پر بھی واجب ہے مگر حالت کفر میں جو نماز پڑھے گا وہ صحیح نہیں ہوگی۔

(۴) اُصول فقہ کی اہمیت

مسائل فقہ کے استنباط کے عمل میں علم اُصول فقہ کی اہمیت:-

علم اصول فقہ کی اہمیت تاکید کی محتاج نہیں ہے۔ فقہ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ جیتک شرعی مسائل کے استنباط میں اس کے تمام عناصر سے کام نہ لیا جائے یہ عمل مکمل نہیں ہو سکتا۔ جب ہم کوئی مسئلہ معلوم کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے سامنے آیات واحادیث اور اقوال علمار کا ایک بہت بڑا ذخیرہ ہوتا ہے لیکن اس کی قدرت ہم میں نہیں ہوتی کہ ہم اپنی ضرورت کے مطابق دلائل کا انتخاب کر سکیں جس طرح ہر کاریگر کیلئے علاوہ اس چیز کے یا اس مادے کے جس پر وہ کام کرنا چاہتا ہے کچھ آلات اور اوزار کی بھی ضرورت ہوتی ہے مثلاً لکڑی، بید اور لوہے سے ایک کرسی بنتی ہے لیکن کوئی بنانے والا بغیر ضروری آلات کے لکڑی، بید اور لوہے کو ایک کرسی میں تبدیل نہیں کر سکتا۔ تو جسطرح قرآن وحدیث ہمارے لئے وہ سامان مہیا کرتے ہیں جس سے شرع کا حکم معلوم ہو سکے اسی طرح اپنے کام کی آیات یا احادیث حاصل کرنے کے لئے صحیح طریقہ اُصول فقہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔ تو علم اصولِ فقہ کی حیثیت آلات کی ہے اور دلائل کی حیثیت اُس سامان کی ہے جس کو کام میں لانا ہے تو نہ کوئی بڑے سے بڑا ماہر بغیر اوزار کے کوئی چیز بنا سکتا ہے۔ اور نہ بغیر اس سامان کے جن کو ہم دلائل کا ذخیرہ کہتے ہیں۔ لہذا عمل استنباط کے مکمل ہونے کے لئے دونوں کا اشتراک ضروری ہے۔ اتنا جاننے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا شارع نے کسی ایسے

علم کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے جس میں اس طرح کا استدلال کیا جاتا ہو جیسا کہ علم اصولِ فقہ میں کیا جاتا ہے یا جیسا کہ اخباری علماءؒ کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ شریعت نے اس طرح کے استدلال کو جائز قرار نہیں دیا۔ لہذا اصولِ فقہ سے مسائل شرعیہ حل کرنا جائز نہیں ہے اسی اختلاف کی وجہ سے اصولی علماء اور اخباری علماء میں برابر تصادم اور ٹکراؤ ہوتا رہا۔ لہذا اس علم کو حاصل کرنے سے پہلے اور اصول کو کام میں لانے سے پہلے (جو اصول اس علم میں بنائے گئے ہیں) ہم کو پہلے اس اہم بات کو طے کر لینا چاہیئے کہ آیا عملیہ استنباط یعنی شرعی مسائل کو دلائل کی مدد سے معلوم کرنا شرعاً درست ہے یا نہیں۔ عقل تو اس کا جواب یہی دے گی کہ یقیناً عمل استنباط میں مہارت حاصل کرنا اچھی بات ہے اس لئے عمل استنباط کا مقصد یہ ہے کہ ہم دلائل کے ذریعے سے یہ طے کر سکیں کہ شریعت کے کس حکم کے بارے میں کیا مسلک اختیار کرنا چاہیئے اور اگر اس میں دو رائے ہیں تو کون بہتر ہے اور یہ ایک امر مسلّم ہے کہ ایک مکلّف پر عمل کرنا ضروری ہے تو شریعت کے حکم پر عمل کرنے کے لئے پہلے شریعت کے حکم کو جاننا ضروری ہے ورنہ وہ کیونکر طے کر سکتا ہے کہ اس کا عمل کیا ہونا چاہیئے اور اس بات سے بھی کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ شریعت کو آئے اتنی مدت گزر جانے کے بعد اب ہر مسئلہ بدیہی نہیں ہے کہ اس میں اختلاف کی گنجائش نہ ہو اور کسی فیصلے تک پہنچنے میں دقت نہ ہو بلکہ بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کے بارے میں اختلافات موجود ہیں اب ایسی صورت میں یہ بات عقل کے خلاف ہے کہ تمام انسانوں پر حرام کر دیا جائے کہ وہ صحیح عمل کرنے کے لئے دلیل تلاش کریں۔ فطرت خود اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس بات کی کوشش کی جائے کہ جو اقوال موجود ہیں اُن میں بہتر کون ہے اسطرح عمل استنباط

صرف جائز ہی نہیں بلکہ ضروریات میں سے ہوجاتا ہے اور جو بات عقلاً بدیہی ہو اس میں اختلاف پیدا کرنا ایسا ہی ہے جیسے عقل سے کام لینے ہی کو منع کردیا جائے اور کسی بات میں غور کرنے کو ممنوع قرار دیدیا جائے۔ پس جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ استدلال کے بغیر چارہ نہیں ہے تو اس کا دوسرا نام اجتہاد بھی ہے۔ دراصل اُصول فقہ میں جس چیز کے اُصول و قواعد مقرر کئے گئے ہیں وہ عملیہ استنباط ہے یا بالفاظ دیگر اجتہاد۔ اس لئے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہی بن جاتا ہے لہذا جو اخباری علماً اصولِ فقہ کو غیر ضروری قرار دیتے ہیں وہ وہی ہیں جو اجتہاد کو بھی ناجائز کہتے ہیں لیکن اگر خود اُن کے طریقہ کار پر نظر ڈالی جائے تو اُصولیین اور اخباریین کے درمیان فرق صرف اتنا ہوجاتا ہے کہ اُصولیین کے پاس دلائل و براھین کے وہ آلات اور طریقے موجود ہیں جن کی مدد سے وہ صحیح حکم تک پہنچ سکتے ہیں اور اخباری علماء بغیر علم اصول فقہ سے واقفیت کے اختلافی مسائل کو اجتہاد کرکے طے کرتے ہیں مگر اس کا نام اجتہاد نہیں رکھتے۔

(۵) شیعوں کا تقدّم علمِ فقہ میں

:- ۱. سب سے پہلے جس بزرگ نے علم فقہ پر کتاب لکھی وہ علی ابن ابی رافع ہیں۔ ان کے والد ابو رافع رسُولِ خدا کے آزاد کردہ غلام تھے اور انہوں نے بھی علم حدیث پر امیر المومنینؑ کے بعد پہلی کتاب لکھی اُن کے فرزند علی کا شمار فضلائے شیعہ میں کیا جاتا ہے یہ امیر المومنینؑ کے منشی اور آپ کے مخصوصین میں سے تھے اور تمام جنگوں میں آپ کے ساتھ رہے۔ نجاشی نے کہا کہ وہ حضرت علیؑ کے بہترین شیعہ تھے۔ انہوں نے قرآن حفظ کیا اور فقہ پر پہلی کتاب لکھی جس میں وضو، نماز اور دوسرے ابواب فقہ موجود تھے۔ ابن ابی رافع نے یہ کتاب امیر المومنینؑ کے زمانے میں ہی

جمع کرلی تھی۔ اور اس کتاب کی بڑی عظمت تھی۔ یہ کام علی ابن ابی رافع سے پہلے کسی نے انجام نہیں دیا تھا۔ لہٰذا جلال الدین سیوطی نے کتاب الاوائل میں جو یہ ذکر کیا ہے وہ غلط فہمی پر مبنی سمجھا جائیگا۔ اس لئے کہ ابوحنیفہ کی ولادت ۸۰ھ میں ہوئی جبکہ علی ابن ابی رافع کی کتاب ۴۵ھ سے پہلے ہی لکھی جاچکی تھی۔ البتہ یہ بات صحیح ہوسکتی ہے کہ اہلسنت میں فقہ کے سب سے پہلے مصنف ابوحنیفہ ہیں۔

۲۔ علی ابن ابی رافع کے بعد جن کو علم فقہ کی تدوین میں تقدم حاصل رہا وہ تابعین کا شمار فقہا میں کیا گیا ہے۔ سعید ابن مسیّب کا شمار فقہا مدینہ میں کیا جاتا ہے۔ ان کی وفات ۹۴ھ میں ہوئی۔ دوسرے قاسم ابن محمد ابن ابی بکر جن کی وفات ۱۰۶ھ میں ہوئی۔ ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ فقہائے مدینہ میں سے ہیں۔ ان کی بیٹی اُم فروہ امام جعفر صادق علیہ السلام کی والدہ تھیں۔ امام رضا علیہ السلام نے فرمایا کہ سعید ابن مسیب اور قاسم ابن محمد دونوں ہمارے مذہب کے علماؑ ہیں۔ اور کافی میں کلینی نے ذکر کیا ہے سعید ابن مسیّب اور قاسم ابن محمد امام زین العابدینؑ کے معتبر اصحاب میں سے تھے۔ شیعوں کی برتری تدوین فقہ میں برابر جاری رہی۔ چنانچہ کشی نے اپنی کتاب الرجال میں امام محمد باقرؑ اور امام جعفر صادقؑ کے معتبر اصحاب میں سے سب سے زیادہ مقدم چھ۶ کو قرار دیا ہے اور علمائے کہا ہے کہ اوّلین میں چھ۶ اشخاص فقہا میں زرارہ، معروف ابن خرّبوذ، برید، ابوبصیر، فضیل بن یسار اور محمد ابن مُسلم الطائفی اور ان میں سب سے افضل زرارہ ہیں۔ اس کے بعد چھ۶ نفر ہیں جن کا درجہ بعد میں ہے۔ جمیل ابن دراج، عبداللہ ابن مسکان، عبداللہ ابن بکر، حماد بن عیسیٰ، حماد ابن عثمان، ابان ابن عثمان اور یہ بھی امام جعفر صادقؑ کے اصحاب

میں سے تھے لیکن اِن کا درجہ پہلے چھ[۶] کے بعد میں ہے اور اسی طرح اس کے بعد اور آئمہ کے اصحاب تھے جنہوں نے فقہ پر کتابیں اور رسالے لکھے یہ سب طبقہ ثالثہ کے لوگ ہیں جنہوں نے فقہ میں بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ جن کا ذکر ابو جعفر طوسی، نجاشی، ابن ندیم، اور عقیلی وغیرہ نے اپنی فہرستوں میں کیا ہے۔ اور یہ لوگ ابو حنیفہ کے معاصر تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابو حنیفہ ہمارے تیسرے درجے کے ساتھ ہیں اور چونکہ خود بھی انہوں نے امام صادقؑ کی شاگردی پر فخر کرتے ہوئے کہا ہے کہ "اگر دو سال نہ ہوتے تو نعمان ہلاک ہو جاتا" (یعنی وہ دو[۲] سال جو امام علیہ السلام کے درس میں گزرے) اس کے بعد بھی تدوین فقہ میں شیعوں نے اپنی خدمات جاری رکھی مثلاً محمد ابن معافی نے جو امام جعفر صادق علیہ السلام کے آزاد کردہ غلام کے پوتے تھے۔ کتاب شرائع الایمان لکھی وفات ۲۶۵ھ میں ہوئی۔ بڑی بڑی فقہ کی کتابیں لکھنے والوں میں عبداللہ ابن علی ہیں جنہوں نے فقہ میں بہت بڑی کتاب لکھی۔ علی احمد ابن کوفی کا نام لینا چاہیے جنہوں نے بہت سی کتابیں لکھیں اِن کی وفات ۳۵۲ھ میں ہوئی۔ پھر جناب جنید اسکافی جنہوں نے فقہ پر بہت بڑی کتاب لکھی اور جس میں علاوہ مسائل کے دلائل بھی درج ہیں اور اختلاف کا ذکر کیا اور انہوں نے اپنی کتاب تہذیب الشیعہ بھی لکھی اور اس کے علاوہ بھی بہت سی تصنیفات ہیں یہ یعقوب کلینی کے معاصر ہیں اور انہوں نے غیبتِ صغریٰ کا زمانہ بھی دیکھا ہے۔

(۲) تدوینِ اصولِ فقہ

:- اسلام کے ابتدائی زمانہ میں تفقہ فی الدین کے سلسلے میں وہ سارے اسلامی مسائل آجاتے تھے۔ جن کو ہم اصول اور فروع، عقائد اور عبادات و معاملات کے ضمن میں بیان کرتے ہیں۔ فقہ کے لغوی معنی سمجھنے کے ہیں اور

لغوی معنی کے اعتبار سے فقیہہ سمجھدار انسان کو کہتے ہیں۔ لیکن جب مسلم معاشرہ ترقی پذیر ہوا اور سوسائٹی کے حقوق و فرائض زیادہ ہوگئے اور وسیع ہوگئے تو زندگی کے مسائل کے متعلق اسلامی احکام جس علم سے معلوم ہوتے ہیں اسے فقہ کہا جانے لگا۔

اگر ہم فقہ کا تدوین کے اعتبار سے جائزہ لیں تو سب سے پہلے آنحضرتؐ نے اپنے قول و فعل سے دین کے متعلق مختلف احکام بتلائے اور صحابہ آپؐ کے بتائے ہوئے احکامات پر چلتے تھے لیکن حضورؐ کی وفات کے بعد مسائل بتانے والے اور ان کو حل کرنیوالے سوائے علیؑ کے کوئی نہ تھے اور آپؑ نے تقریباً تمام دینی مسائل کو اپنے صحیفہ میں جسے صحیفہ علویہ کہتے ہیں تحریر کر دیا تھا جسے آپ نے آنحضرتؐ سے سن کر اور پوچھ کر لکھا تھا۔ اس لیے جب اہل بیتؑ کے گھرانے میں کسی کو مسائل بتانے میں دقت پیش آتی یا دشواری ہوتی تو وہ اس صحیفہ علیؑ کو بطورِ دلیل پیش کرتے۔ قرآن کے بعد پہلی اسلامی کتاب ہے جسے جناب علیؑ مرتضیٰ نے مدون کیا تھا اس کے بعد وہ صحابہ اور تابعین جو اہل بیتؑ کے دامن سے وابستہ ہوگئے تھے ان میں سرِفہرست علی ابن ابی رافع ہیں اصبغ ابن نباتہ اور عبداللہ ابن ابی رافع نے فقہی مسائل سے متعلق روایتیں جمع کیں اور ایک کتاب مرتب کی تھی۔

دوسرا دور :- تاریخ بتاتی ہے کہ کربلا کے اندوہناک واقعہ کے بعد جب زین العابدینؑ مدینہ میں آکر قیام پذیر ہوئے تو اپنا زیادہ وقت علمی مشاغل میں گزارا۔ بنو امیہ توسیع سلطنت کی دھن میں لگے ہوئے تھے لیکن امام علیہ السلام نے اپنی درسگاہ میں عقائد و نظریات کیساتھ ساتھ عبادات اور دوسرے مسائل پر روشنی ڈالنا شروع کی۔ اور آپ کے بہت سے

شاگرد وہ آیتیں اور حدیثیں جو مسائل زندگی کی تشریح کرتی ہیں آپ سے سمجھتے اور حفظ کرتے اور اپنے حلقۂ احباب میں اس کی اشاعت کرتے اور اس طرح علمی تحریک کی بنیاد پڑی اور آپ کے حلقۂ احباب میں جنہیں علم فقہ کا بانی اور مؤسس کہا جاتا ہے وہ سعید ابن مسیّب ہیں جنکا شمار فقہائے مدینہ میں کیا جاتا ہے۔ دوسرے قاسم ابن محمد ابن ابی بکر تھے۔ امام رضاؑ نے فرمایا کہ یہ دونوں ہمارے مذہب کے علماء ہیں۔ کلینی نے اپنی کتاب **کافی** میں ذکر کیا ہے کہ یہ دونوں امام زین العابدینؑ کے معتبر اصحاب میں سے ہیں۔

تیسرا دور:- امام زین العابدینؑ کے بعد امام محمد باقرؑ اشاعت فقہ کا کام انجام دیتے رہے۔ مسلمانوں کے چار مکاتب فقہ حنفی، مالکی، حنبلی اور شافعی ان چاروں کا سلسلہ بلا واسطہ یا بالواسطہ علوم اسلامی کے اسی دارالعلوم سے ملتا ہے جس کو امام محمد باقرؑ نے وسعت دی اور امام جعفر صادقؑ نے اُسے مزید آگے بڑھایا۔ چنانچہ جن مسلمان فقیہوں نے فقہی مسائل کو مدون کیا اور رواج دینے میں حصہ لیا۔ وہ سب کے سب مکتبۂ جعفری اور باقری کے خوشہ چیں ہیں۔ امام جعفر صادقؑ کے زمانۂ امامت میں خلافت خاندان بنو اُمیّہ سے منتقل ہو کر بنو عباس میں آگئی تھی اور حکومت کی توجہ اُدھر مبذول رہی اور اس طرح آپ کو دیگر آئمہ کے مقابلے میں زیادہ موقعہ ملا کر آپ علوم محمد و آل محمد کو دنیا تک پہنچائیں۔ اسطرح طالبانِ علم جوق در جوق آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے اور علم سے فیضیاب ہوتے تھے اور اس پر تمام صاحبانِ علم کا اجماع ہے کہ سارے علوم اور خصوصاً علم فقہ اھلِ بیتؑ کے دَر سے پھیلا اور امام جعفر صادقؑ نے فقہ کو اتنی وسعت دی کہ فقہ آپ کے نام سے منسوب ہوگیا اور فقہ اسلام کو فقہ جعفری کہا جانے لگا۔

امام جعفر صادقؑ کے بعد امام موسیٰ کاظمؑ کے دور میں حکومت مضبوط ہو چکی تھی اور آپ کو موقع نہ ملا۔ آپ کی تمام زندگی قید خانے میں گزری۔ امام موسیٰ کاظمؑ کے بعد امام رضاؑ کو دست دین کا زیادہ موقع ملا۔ اور علوم محمدؐ و آلِ محمدؐ کو بہت زیادہ وسعت دی۔ آپ کی دو کتابوں کا نام مصنفین نے خصوصیت سے لکھا ہے جو فقہ سے متعلق ہیں ۱۔ فقہ الرضا ۲۔ صحیفہ فی اصولِ دین

(۷) منابع فقہ

:- جیسا کہ اصولِ فقہ کی تعریف کے ضمن میں بیان ہوا ہے کہ یہ علم ایک آلہ ہے جس کی مدد سے دلائل کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے اور وہ دلائل چار ہیں ۱) قرآن ۲) حدیث ۳) اجماع ۴) عقل۔ ان کی اہمیت بھی ترتیب کے لحاظ سے ہے اس سلسلے میں مزید توضیح کی ضرورت ہے سب سے پہلے قرآن کا ذکر کیا گیا ہے۔ وہ اس لئے کہ سب سے قوی دلیل وہ ہے جس پر پورا یقین ہو سکے۔ جب ایک آقا اپنے خادم کو کوئی حکم دیتا ہے تو عمل کرنے کے لئے خادم کو دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

۱۔ وہ یقین کرنا چاہتا ہے کہ یہ حکم واقعی اس کے آقا کا ہے۔

۲۔ دوسرا یہ کہ وہ حکم کیا ہے؟ آیا وہ سمجھنے میں غلطی تو نہیں کر رہا ہے

جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے کہ قرآن اللہ کی کتاب ہے اس کا ہر حکم اللہ کی طرف سے نازل ہوا اور مسلمانوں کا ہر دور میں یہ عقیدہ قائم رہا کہ قرآن مجید میں کسی دوسرے کا کلام شامل نہیں ہے۔ تو جہاں تک حکم قرآن کا تعلق ہے پہلی بات تو متعین ہو جاتی ہے کہ یقیناً یہ اللہ کا حکم ہے لیکن دوسری بات یعنی وہ حکم کیا ہے اور مالک کس طرح کا عمل چاہتا ہے۔ یہ بات قرآن کی آیات پڑھتے ہی واضح

نہیں ہوجاتی۔ مثلاً قرآن میں آیا "اللہ کے لئے لوگوں پر اس کے گھر کا حج واجب ہے۔ جو بھی اس کی استطاعت رکھتا ہو!" مگر یہ نہیں معلوم کہ حج کیونکر ادا کیا جائے۔ اب اس کے لئے تفسیر، تشریح اور ہر لفظ کے صحیح معنی جو بولنے والے نے مُراد لئے ہیں۔ ان کے سمجھنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ پہلے خود آیاتِ قرآنی کا مطالعہ۔ پھر اس سلسلے میں احادیث و آثار کا مطالعہ۔ چنانچہ اسی سوال کو حل کرنے کے لئے اُصول فقہ کی بہت سی بحثیں پیدا ہوئیں جیسے نَص اور ظاہر کی بحث۔ کہ اگر اس کو نَص مان لیا جائے تو پھر اس میں شک نہیں رہتا اور اس کے لئے کہتے ہیں کہ یہ منصوص من اللہ ہے بالفاظِ دیگر یہ حکم اتنا واضح اور معین ہے کہ اس میں دو آراء ہو ہی نہیں سکتیں۔ اور اگر ایسا نہیں تو وہ ظاہر کہلائے گا۔ ظاہر اس مقام پر استعمال ہوتا ہے جہاں کسی لفظ کے کئی مفہوم ہو سکتے ہوں۔ لیکن ان میں سے ایک مفہوم زیادہ روشن ہوتا ہے۔ اس کو ظاہر کہتے ہیں لیکن یہ ضروری نہیں کہ جو مفہوم آج ظاہر ہے شارع کے زمانے میں بھی ظاہر رہا ہو۔ ظاہر کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ ظاہر وہ ہے جس کی طرف پہلے ذہن جائے۔ لیکن کیا معلوم کہ نزولِ قرآن کے وقت بھی یہی معنی ظاہر تھے جو آج ظاہر ہیں۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک معنی ایک زمانے میں بالکل ظاہر ہوتے ہیں بعد کے زمانے میں متروک ہو جاتے ہیں مثال کے طور پر قرآن مجید میں کہا گیا "اِنّما حرّم ربّی الفواحش ما ظہر منہا وما بطن ۰ وحرّم علیکم الاثم والبغیٰ ۰" ارشاد ہوتا ہے "بس حرام قرار دیا میرے ربّ نے تمام قابلِ شرم باتوں کو خواہ وہ ظاہر ہوں یا چھپی ہوئی ہوں اور حرام قرار دیا تم پر اثم کو اور بغی سے زیادتی کرنا۔" کہ عام طور پر آجکل اثم کے لفظ سے گناہ مُراد لیا جاتا ہے اور بغی سے زیادتی کرنا تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ تم پر حرام کر دیا خدا نے گناہ کرنے کو اور زیادتی کرنے کو۔ لیکن غور کرنے

سے معلوم ہو سکتا ہے کہ گناہ کو حرام قرار دینے کا کوئی مطلب ہی واضح نہیں ہوتا گناہ تو حکم کی نافرمانی کو کہتے ہیں یعنی ہم نے تم پر نافرمانی کو حرام قرار دیا تو کیا پہلے نافرمانی کرنا جائز تھا۔ لیکن دراصل یہاں اثم کے دوسرے معنی ہیں جنہیں آج کل لوگ نہیں جانتے اور وہ ہے "شراب" اور اس طرح بغی کے معنی "بدکاری" کے ہیں یعنی خدا نے تم پر حرام کیا شراب کو اور بدکاری کو۔ لیکن لوگ ان معنی کو اتنا زیادہ بھول گئے کہ جب ہارون الرشید کے دربار میں خود خلیفہ نے علماء سے کہا کہ شراب کی حرمت پر قرآن میں کیا دلیل ہے؟ تو ابھی نزول قرآن کو صرف ڈیڑھ سو برس (ڈیڑھ سو برس) ہوئے تھے مگر کسی عالم نے اس آیت کو پیش نہیں کیا اور صرف اِن آیتوں سے دلیل پیش کرتے رہے جنہیں خمر کا لفظ آیا ہے۔ اس وقت کسی اہل بیتؑ کے پیروکار کے کہنے سے ہارون نے امام موسیٰ کاظمؑ کو بلایا۔ آپ نظر بند تھے لیکن دربار میں پہنچے تو بڑی تعظیم و تکریم کی گئی آپ نے ہارون سے فرمایا کہ تم نے مجھے کیوں بلایا ہے۔ ہارون نے مسئلے کا ذکر کیا۔ تو امامؑ نے علماء سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ آپ نے قرآن سے دلیل کیوں نہیں دی؟ علماء نے کہا کہ قرآن میں کہیں حرام نہیں لکھا ہے۔ آپؑ نے فرمایا کہ تم نے قرآن پڑھا ہی نہیں علماء نے کہا کہ ہم میں سے بہت سے قرآن کے حافظ ہیں اور طنز سے کہا کہ پھر آپؑ ہی کوئی آیت پیش کردیں تو امام نے مذکورہ بالا آیت اِنّما حرّم الخ کی تلاوت فرمائی تو اس پر علماء نے کہا کہ اس میں شراب کے حرام ہونے کا ذکر ہی کہاں ہے تب آپؑ نے زمانۂ جاہلیت کے شاعر کا شعر پڑھا۔

شَرِبْتُ الْاِثْمَ حتّیٰ زَالَ عَقْلِیْ وکذاکَ الْاِثْمُ یُذْھِبُ بِالْعُقُوْلِ

ترجمہ: شاعر کہتا ہے "میں نے اثم شراب پیا یہاں تک کہ میری عقل زائل ہو گئی اور یہ شراب تو عقلوں کو زائل کر ہی دیتی ہے"۔ اس شعر کو جب امام نے پیش فرمایا

تو تمام علما یک زبان ہو کر کہنے لگے۔ " اھل بیت ادریٰ بما فی البیت ہ
گھر کے لوگ ہی بہتر جانتے ہیں کہ گھر میں کیا ہے اور اپنی جہالت کے قائل ہو گئے۔

(۸) **مُبحثِ الفاظ** :- اُوپر والے بیان سے ظاہر ہوا کہ اکثر الفاظ کے ایک سے زیادہ معنی اور محلِ استعمال ہوتے ہیں اور یہ بھی ضروری نہیں کہ جن معنوں میں وہ لفظ اب زیادہ مشہور ہو گیا ہے شارع کے زمانے میں بھی انہی معنوں میں مشہور رہا ہو۔ چنانچہ ایک فقیہ کیلئے اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اس لفظ کے تمام معنی پر نظر رکھے اور اس حد تک اس کی تاریخ سے بھی واقف ہو کہ اس کے معنی میں تبدیلیاں تو نہیں ہوئی ہیں۔ علم اُصول فقہ میں مباحث الفاظ شامل کرنے کا یہی مقصد ہے۔ یہ سب باتیں کہ لفظ سے ظاہری معنی مُراد ہیں یا باطنی، حقیقی یا مجازی یا یہ کہ مشترک کا استعمال تمام معنی میں بیک وقت ہوتا ہے یا کہ نہیں۔ اسی طرح یہ مسئلہ کہ امر وجوب کے لئے ہے یا ندب کیلئے یا اباحت کے لئے یا اس سے مراد مطلق اذن ہے۔ اسی طرح یہ بات کہ امر اپنی ضد خاص کی نفی کرتا ہے یا نہیں۔ ان سب سے علوم اصول فقہ میں بحث کرنا پڑتی ہے۔ پھر جو دلیل حاصل ہوتی ہے وہ موجب یقین ہے یا موجب ظن ہے اور اگر موجب ظن ہے تو ظنِ معتبر ہے یا نہیں۔ اسی طرح یہ کہ کن حالات میں ظن قابل اعتماد ہوتا ہے۔ یہ بھی اُصولِ فقہ کی مباحث ہیں۔ چنانچہ اُصولِ فقہ میں دلیل کی بھی تین قسمیں ہیں۔

(۱) دلیلِ لفظی (۲) دلیلِ بُرہانی (۳) دلیلِ قیاسی

۱) - **دلیلِ لفظی** :- وہ دلیل جو شارع کے کلام سے حاصل ہو جیسے کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامَ ہ تم پر روزے واجب کئے گئے ہیں یا مثلاً کوئی

شخص اپنے ملازم سے کہے، مجھے پانی پلادو تو اِن مقامات پر کسی بحث یا قیاس کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ الفاظ خود اس کی دلیل ہوتے ہیں کہ روزہ ہم پر واجب ہے۔

۲۔ **دلیلِ بُرہانی** :- وہ دلیل جس میں استدلال سے کام لیا جائے، جیسے کسی واجب کیلئے مقدمہ واجب۔ مثال کے طور پر اللہ نے حکم دیا کہ نماز قائم کرو اور پھر یہ بھی معلوم ہوا کہ نماز کے لئے طہارت ضروری ہے۔ بغیر طہارت نماز صحیح نہیں ہے تو یہ نتیجہ خود بخود نکل آیا کہ نماز سے پہلے طہارت واجب ہے۔

۳۔ **دلیلِ قیاسی یا استقرائی** :- دلیلِ استقرائی کو احناف دلیلِ قیاسی کہتے ہیں اور اس کو حجت مانتے ہیں۔ لیکن ہمارے یہاں اس کی یہ حیثیت نہیں ہے البتہ اُن مقامات پر جہاں دلیل لفظی یا بُرھانی نہ ہو، دلیل استقرائی حکم کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ مثال کے طور پر کوئی مالک اپنے نوکر کو کچھ روٹیاں دے کر کہے کہ جب کوئی بھوکا آئے تو اُسے ایک روٹی دیدو اور ہر بار مالک یہی کرتا رہے پھر وہ مالک چلا جائے اور روٹیاں نوکر کے پاس بچ جائیں اور پھر کوئی بھوکا آئے تو نوکر کو یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ اگر میں اس بھوکے کو بھی روٹی دیدوں گا تو مالک خوش ہوجائے گا اور اگر نہ دوں گا تو مالک مجھے بے عقل اور ظالم کہے گا اس طرح یہ بات ثابت ہوگئی کہ حکم قطعی موجود نہ ہو اور مالک کیطرف سے مخالفت کا احتمال نہ ہو وہاں ایسے حکم پر عمل کرنا درست ہے جو استقرا سے حاصل کیا جائے۔

دلیلِ لفظی اپنی وضع اور علاقہ لغویہ کے اعتبار سے :- جو لفظ جس معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے۔ اس کا اس معنی سے خاص رابطہ ہوتا ہے کہ جب بھی ہم لفظ کا تصور کرتے ہیں معنی کا تصور خود بخود ہونے لگتا ہے

مثلاً لفظ پانی کا تصور کرتے ہی ذہن میں آتا ہے کہ وہ ایک پینے والی چیز ہے جس کا پینا انسان کے لئے ضروری ہے۔ اسی انتقالِ ذہنی کا نام دلالت ہے چنانچہ اسی بنا پر اصولِ فقہ میں لفظ کو "دال" اور معنیٰ کو "مدلول" کہتے ہیں یہ بالکل ایسا ہی رابطہ ہے جیسا سورج اور روشنی میں آگ اور گرمی میں ہوتا ہے کہ ایک کا خیال آتے ہی دوسرے کا خیال ذہن میں آجاتا ہے۔ علاوہ دال اور مدلول کے اس کو علاقۂ سببیہ بھی کہتے ہیں۔ یعنی سورج کہتے ہی روشنی اور آگ کہتے ہی گرمی کا تصور اس لئے ہوتا ہے کہ سورج روشنی کا سبب اور آگ گرمی کا سبب ہے۔ بعینہٖ اسی طرح سے وہ لفظ بھی جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ معنی کے تصور کا سبب بن جاتا ہے۔ اس لئے محققین کا خیال ہے کہ کوئی پوشیدہ رابطہ لفظ اور اس کے معنی میں ضرور ہوتا ہے ورنہ وہ لفظ اس معنی کے لئے وضع نہ کیا جاتا۔ اسی لئے یہ بھی کہا گیا ہے کہ لفظ کی دلالت معنی پر دلالتِ ذاتی کی حیثیت رکھتی ہے دلالتِ خارجی کی نہیں۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر لفظ کی دلالت خارجی نہیں ہے تو پھر کسی زبان کے سیکھنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اگر ایسے شخص کے سامنے "ما" کا لفظ کہا جائے جو عربی زبان سے واقف نہ ہو تو اس کا ذہن اس کے معنوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ ورنہ پھر ایک ہی معنی کے لئے بہت سے الفاظ کی ضرورت پڑے گی اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ لفظ اور معنی کے درمیان کوئی ایسا قوی ذاتی رابطہ نہیں ہے کہ کسی بنانے والے کی ضرورت نہ پڑے بلکہ یہ ربط اس لئے قائم ہوا کہ کسی واضع نے اس لفظ کو اس معنی کے لئے وضع کر دیا۔ تو یہ ماننا پڑے گا کہ لفظ کو معنی کے ساتھ مربوط کرنے کے لئے واضع کی ضرورت ہے۔ جس کے معنی ہیں بنانا یا ایجاد کرنا۔ اور جو بناتا ہے اسے **واضع** اور جو بنایا گیا اسے **موضوع** کہیں گے۔

پتہ یہ چلا کہ کوئی شخص یا کوئی گروہ کسی خاص مفہوم کیلئے لفظ کو ایجاد کرتا ہے اور بنانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کے معنی سمجھنے میں آسانی ہو لیکن ساتھ ساتھ اتنی حقیقت ضرور ہے کہ بغیر کسی مناسبت کے کوئی لفظ کسی معنی کے لئے وضع نہیں کیا جاتا چنانچہ اکثر الفاظ ایسے ہیں جن کے ادا کرتے ہی معنی کیطرف اشارہ ہوتا ہے یعنی زبان اور آب و ہوا الفاظ کے وضع کرنے میں ضرور موثر ہوتے ہیں اور انسان کا ذہن انہیں سے متاثر ہو کر لفظ کو وضع کرتا ہے ۔ اس لئے بہت سے الفاظ جن کی ضرورت ہر شخص کو پڑتی ہے کئی کئی زبانوں میں مشترک ہوتے ہیں ۔ مثلاً "آہ" کا لفظ جب اپنی شدت کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے تو خواہ کسی ملک کا باشندہ ہو جان لیتا ہے کہ بولنے والا رنج و تکلیف میں مبتلا ہے ۔ یہاں تک کہ اسماء خاص یعنی کسی شخص کا نام بھی بغیر کسی مناسبت کے نہیں رکھا جاتا ۔ مثلاً کوئی شخص اپنے بیٹے کا نام علی رکھتا ہے تو یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس کو اس نام کی برکت کا احساس ہے ۔ اور نام رکھنے کا یہی مقصد ہے کہ اس کا بچہ اس ذات کی برکت سے فیض حاصل کرے ۔ اگرچہ بعد کے لوگ جب لڑکے کو اس نام سے پکارتے ہیں تو صرف اس وجہ سے کہ اسکا یہ نام رکھا گیا ۔ اکثر وہ لفظ اور اس کے معنی کے درمیان میں کوئی ربط محسوس نہیں کرتے ۔ لہذا اب جو الفاظ بھی جن معنی کے لئے وضع کئے گئے ہیں جب ہم انہیں استعمال کرتے ہیں تو معنی اور لفظ کے درمیان میں مناسبت پر غور نہیں کرتے بلکہ صرف اس وجہ سے استعمال کرتے ہیں کہ واضع نے انہی معنوں کے لئے بنایا ۔ اب یہ کام صرف فلسفۂ لغت والوں کا ہے کہ وہ اس چھپے ہوئے رشتے کو تلاش کریں جو اس وضع کا سبب بنا تھا ۔ بحیثیت اصول فقہ کے ہمارا کام یہیں پر ختم ہو جاتا ہے کہ لفظ کی دلالت جب اس کے حقیقی معنوں پر ہو تو اس کو دلالت وضعی کہتے ہیں ۔ اور جب تک اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ

یا یا وہ لفظ اِسی معنوں میں مُراد لیا جاتا ہے۔

ظہورِ لفظی

:۔ لفظ کے معنی اگر ایک سے زیادہ ہوں تب بھی لفظ کا تعلق ہر معنی سے یکساں نہیں ہوتا بلکہ کسی سے زیادہ اور کسی سے کم تعلق ہوتا ہے مثال کے طور پر لفظِ مولا کے معنی حاکم، دوست اور غلام کے ہیں لیکن مولا کا تعلق جتنا حاکم سے ہے اتنا دوست یا غلام سے نہیں ہے۔ اس لئے انسان جب بھی لفظ مولا سُنتا ہے تو سب سے پہلے اس کا ذہن اُسی طرف جاتا ہے کہ اُس سے مُراد حاکم ہے اور جب قرینہ اس کے خلاف ہو اسی وقت حسب موقعہ دوست یا غلام کے معنی لئے جاتے ہیں۔ جب ہم کسی کو مولانا کہتے ہیں تو اس کا مطلب ہر شخص یہی لیتا ہے کہ ہم اُس کو اپنے سے بلند سمجھتے ہیں۔ اور حقیقتاً نہ سہی تو مجازاً اپنا حاکم قرار دیتے ہیں ورنہ ہو سکتا تھا کہ ایک شخص کسی کو مولانا کہتا اور مخاطب یہ سمجھتا کہ یہ مجھے اپنا غلام بنا رہا ہے لیکن اس کا تصور کبھی نہیں ہوتا۔

بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب معصوم کے کلام میں یا قرآن میں کوئی لفظ استعمال ہوتا ہے تو اس جملے کے معنوں پر اور موقعہ و محل پر نظر ڈالتے ہوئے جو معنی سب سے پہلے ذہن میں آتے ہیں اُسے ظاہری معنی کہتے ہیں اور چونکہ قرآن اور حدیث دلیل شرعی کی حیثیت رکھتے ہیں لہذا لوگ کہا جاتا ہے کہ دلیلِ لفظی میں ظہور کا اعتبار کیا جاتا ہے یعنی جو اس کے ظاہری معنی ہیں وہ ہمارے لئے حجت ہیں لیکن سب سے پہلی بات یہ ہے کہ ظہور لفظی کی پوری تعریف کیا ہو سکتی ہے اس کے لئے الفاظ کا تعلق اس کے مختلف معنی سے زیرِ مطالعہ لانا پڑتا ہے اور پھر جو معنی سب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں وہی معنی مراد لئے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر حدیث میں ہے

الف) ۱۔ فقیر کے ساتھ نیکی کرو ۲۔ احکام شرعی کی حفاظت کرو۔
۳۔ اسلام کو خطرے سے دور رکھو۔

ب) ۱۔ جب سورج غروب ہو جائے آپ نماز واجب ہو جاتی ہے۔
۲۔ رمضان کا چاند نکلے تو روزہ واجب ہو جاتا ہے۔
۳۔ عید کا چاند ہو جائے تو فطرہ واجب ہو جاتا ہے۔

ج) ۱۔ علماء کے تمام کام منظم ہوتے ہیں۔
۲۔ فقیہوں پر احکام کا پہنچانا واجب ہے۔
۳۔ بچوں کا بیچنا حرام ہے۔

ان تمام جملوں میں ہر جملہ ایک دلیل لفظی کی حیثیت رکھتا ہے اور اس سے ایک حکم شرعی کا استنباط ہوتا ہے لیکن جب تک ان جملوں کے معنی پر غور نہ کیا جائے اس کی حیثیت کے متعلق پورا یقین نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر پہلے جملے میں احسان اور فقیر کا ذکر ہے اور دوسرے میں شریعت اور احکام کے الفاظ ہیں۔ تیسرے جملے میں اسلام اور خطرے کے الفاظ ہیں۔ اب اگر ہم پہلے جملے کے حکم کو سمجھنا چاہیں تو لفظ احسان اور فقیر کے معنی بھی جاننا ضروری ہیں۔ جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ فقیر کسے کہتے ہیں اور یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ یہاں احسان کا کیا مفہوم ہے حکم پر عمل نہیں ہو سکتا اسی طرح دوسرے جملے میں احکام شرع کی حفاظت کے الفاظ ہیں۔ ان الفاظ کے معنی سمجھنا بھی ضروری ہیں۔

"ب" نمبر کے جملوں میں ہر حکم مشروط ہے۔ مثلاً سورج غروب ہو جائے تو نماز واجب ہوتی ہے۔ اس جملے کو سمجھنے کے لئے غروب کا مفہوم سمجھنے کے علاوہ یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ شرط اور مشروط کے درمیان میں کیا علاقہ ہے۔

"ج" قسم کے جملوں میں "ال" لگایا گیا ہے یعنی العلماء، الفقہاء،
الاولاد وغیرہ۔ یہاں یہ سمجھنا پڑے گا کہ یہ "ال" کس لئے ہے اس
لئے کہ ال (الف لام) کبھی استغراق کیلئے ہوتا ہے (یعنی جس پر لگتا ہے
اس کے ہر فرد پر حاوی ہوجاتا ہے)
اور برخلاف اس کے کبھی تخصیص کیلئے ہوتا ہے (خصوصیت) تو اب یہ سمجھنا پڑے گا کہ علماء سے سب علماء مراد ہیں یا کچھ خاص علماء۔ اسی طرح الفقہاء سے خاص فقیہ یا پھر سب فقیہ مراد ہیں۔ اسطرح نہ صرف لفظ کے معنی بلکہ مختلف قسم کے جملوں کی ترکیب اور حروف وعوامل کا مفہوم جیسے الف لام یا اذا وغیرہ جاننا ضروری ہے۔ پھر یہ بھی دیکھئے کہ ایک ہی طرح کا صیغہ کئی جملوں میں استعمال ہوا ہے جیسے اَحْسِنْ۔ حَسِّنْ۔ اِفْتَحْ وغیرہ سب امر ہیں لیکن غور کیا جائے تو سب مساوی امر نہیں رکھتے۔ یہ صیغہ واجب کے معنی میں ہے اور کہیں مستحب کے معنی ہیں۔ اس لئے کسی آیت یا حدیث کو خواہ اس کے ہر لفظ کے معنی معلوم ہوں بطور دلیل کے اسی وقت پیش کیا جاسکتا ہے جب اس کے ہر لفظ کے متعلق پورا علم ہوجائے کہ وہ کس لئے استعمال ہوا اور یہاں اس کا مفہوم کیا ہے مثلاً یہ جملہ "اَکْرِمُ الْعُلَمَاءَ" علماء کی تعظیم کرو۔ اس کا ظاہری مطلب تو ہر شخص کو معلوم ہے لیکن جب یہ سوال کیا جائے کہ یہاں اکرام سے کیا مراد ہے تو اس میں بھی بحث کی گنجائش موجود ہے اور اسی طرح علماء سے کیا سب عالم مراد ہیں یا عالم دین مراد ہیں اور اگر کوئی دین کا علم بھی رکھتا ہے لیکن مومن نہ ہو یا فاسق ہو تو کیا اس کا اکرام بھی لازم ہے۔
تو اب یہی بظاہر آسان حکم قابلِ تحقیق ہوگیا۔

اَدَوَاۃُ العُمُوم

ادواۃ العموم مندرجہ ذیل ہیں اس سے وہ حروف مراد ہیں جو لفظ کے معنی میں عمومیت پیدا کردیں کہ اگر اس لفظ کے معنی سے کسی صنف یا فرد کو خارج کرنا ہو تو حرفِ استثناء لانے کی ضرورت پڑے ۔ مثال کے طور پر اگر اکرم العلماء میں "ال" علماء پر داخل ہے وہ عموم کیلئے ہو تو اس حکم کا مطلب ہوگا ہر عالم کی عزت کرو ۔ اب اگر کہنے والا یہ چاہتا ہو کہ بدکار عالموں کی عزت نہ کی جائے " تو اس کو واضح کرنے کے لئے کسی حرفِ استثناء کا استعمال ضروری ہوگا ۔ تو پھر اس کو یہ کہنا ہوگا " اکرم العلماء الا الفاسق " ہر عالم کی عزت کرو سوائے فاسق کے ۔ یعنی الا بھی کل کے معنی دے گا ۔ جیسے کہا جائے " اکرم کل عالم " تو اس کے بعد بھی استثناء کرنے کے لئے الا کا استعمال ضروری ہوگا ۔

" ال " میں احتمال اس کا بھی ہوسکتا ہے کہ وہ " ال " میں تخصیص ہو لیکن اگر لفظ کل یا جمیع یا کافۃ یا سائر العلماء تو یہ تمام کلمے ادواۃ العموم ہیں ۔ اسی طرح اگر جمع پر ' ال ' ہو تو اکثر عموم کا فائدہ دیتا ہے اور کبھی واحد پر بھی داخل ہوتا ہے ۔ اور عموم کا فائدہ دیتا ہے تو اس کو الف لام جنس کہتے ہیں ۔

اَدَوَاۃُ الشرط :- کچھ الفاظ ایسے ہیں جن کے ذریعے سے حکم کو مشروط کیا جاتا ہے کیونکہ اکثر احکام شرعی مشروط ہوتے ہیں لہذا ادواۃ الشرط کی اہمیت بہت زیادہ ہے ۔ اس لئے کہ جب تک شرط پوری نہ ہو مشروط پورا کرنا ضروری نہ ہوگا ویسے تو ادواۃِ شرط کئی ہیں لیکن ان میں سب سے زیادہ " اذا " کا استعمال

ہوتا ہے جیسے " اذا زالت الشمس فصلّ الظهر " جس وقت آفتاب کو زوال ہو جائے ظہر کی نماز پڑھو ۔ دراصل ایسا جملہ نحو کے اعتبار سے جملہ شرطیہ کہلاتا ہے اور یہ دو جملوں سے مرتب ہوتا ہے ۔ پہلا شرطیہ ہوتا ہے اور دوسرا جزائیہ یعنی ایک میں شرط کا ذکر ہوتا ہے تو دوسرے میں جزا کا ۔

الفاظ میں اشتراک

:- مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جس کے ایک سے زیادہ معنی ہوں اور وہ سب معنی اس کے حقیقی معنوں میں شمار ہوں گے ۔ جیسے عربی لفظ " عین " کے کئی معنی ہیں جیسے آنکھ، گھٹنا، چشمہ، ذات وغیرہ ۔ لیکن بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ مشترک کسی لفظ کو نہیں مانتے اس لئے کہ ایک ہی لفظ کو کئی معنوں کے لئے الگ وضع کرنا (یعنی بنانا) صحیح نہیں ہے بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ اصلی معنی ایک ہی ہوتے ہیں ، باقی تمام معنی مجازی ہوتے ہیں لیکن یہاں یہ مقصد نہیں کہ لفظ پہلے کسی معنی کیلئے بنایا گیا تھا اور نہ اس بات کا ثابت کرنا ممکن ہے کہ سب سے پہلے کون سے معنی بنائے گئے ۔ مشترک لفظ سے معنی مُراد یہ ہے کہ آج کچھ الفاظ ایسے موجود ہیں جن کے دو یا دو سے زائد معنی ہیں اور ہم یہ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ کون اصلی ہے اور کون سا بعد کا لہٰذا عام طور پر تسلیم کیا گیا ہے لغتِ عرب میں مشترک الفاظ موجود ہیں لیکن اصل اختلاف یہ پیدا ہوا کہ آیا ایک مشترک لفظ بیک وقت ایک معنی سے زیادہ کے لئے استعمال ہو سکتا ہے خصوصاً ایسی صورت میں جب ایک ہی وقت میں ان معنی کا جمع کرنا ممکن ہو ۔ اس میں کئی گروہ ہو گئے ہیں ۔ یک گروہ کہتا ہے کہ بالکل جائز ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ بالکل غلط ہے ۔ تیسرا کہتا ہے کہ واحد میں تو نہیں ہو سکتا تثنیہ اور جمع میں ہو سکتا ہے اور چوتھا گروہ کہتا ہے کہ اثبات میں نہیں

ہوسکتا نفی میں ہوسکتا ہے یعنی اگر کسی بات کا حکم دیا جائے تو ایک ہی معنی
مُراد ہوں گے اور اگر منع کیا جائے تو سب معنی مُراد ہوں گے۔ پھر اس بارے میں بھی
اختلاف ہوا کہ جو جائز قرار دیتے ہیں اُن میں کچھ کہتے ہیں کہ وہ ہر معنی میں حقیقت سمجھا
جائیگا۔ لہذا جب کوئی قرینہ نہ پایا جائے تو وہ ہر معنی میں حقیقت سمجھا جائیگا
اور باقی لوگ کہتے ہیں کہ وہ ایک معنی میں حقیقت ہوگا باقی میں مجاز ہوگا۔ کتاب کے
مصنف کہتے ہیں کہ میں بھی اس کو مطلقاً جائز سمجھتا ہوں کہ مشترک لفظ کو ایک
سے زائد معنوں میں استعمال کیا جائے لیکن اگر وہ لفظ واحد ہو تو یہ استعمال
مجازی ہوگا۔ اور اگر تثنیہ یا جمع ہو تو حقیقی ہوگا۔ لیکن بعد میں یہ کہا ہے کہ
مفرد لفظ ایک سے زیادہ معنوں میں کیسے استعمال ہوسکتا ہے جبکہ واحد بولا جاتا
ہے تو فوراً دماغ میں ایک معنوں کا تصور ہوتا ہے۔ لہذا اگر مفرد لفظ بول
کر تمام معنی مُراد لئے جائیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس لفظ میں جو اکائی
کا مفہوم تھا وہ باطل ہوجائیگا۔ اور اگر وہ ختم کردیا گیا تو اس کا مطلب یہ
ہوا کہ وہ لفظ جس مفہوم کے لئے وضع کیا گیا تھا وہ اس میں استعمال نہیں ہوا۔
لیکن وہ اس طرح سے استعمال ہوگا کہ اس کے پورے معنوں میں اور جن معنوں
میں وہ استعمال کیا جا رہا ہے کُل اور جُز کے نسبت ہے۔ ایک لفظ جو کُل کے
لئے بنایا گیا ہو وہ مجازاً جُز کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ
مجاز کے طور پر استعمال کرنے میں جو چیزیں شرط قرار دی گئی ہیں ان میں ایک
جُزو اور کُل کا تعلق ہے۔ لیکن اس مجازی استعمال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے
کہ ہمارا اختلاف تو یہ تھا کہ کیا ہم واحد کو دونوں معنوں میں اس طرح استعمال
کرسکتے ہیں کہ ایک ہی مرتبہ کہیں اور اس کے دو معنی لئے جائیں (جیسے لفظ
عین سے آنکھ اور چشمہ مُراد ہیں) اور اس کے دونوں معنوں پر ہمارا حکم

بیک وقت جاری ہوا اور آپ جو بات کہہ رہے ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کو تمام معنوں کے مجموعے پر استعمال کیا جائے اور ہر ایک معنیٰ اُس مرکب کے جُزو ہوں گے تو یہ اعتراض آپ کا ٹھیک ہو سکتا ہے لیکن یہ بات بھی ملحوظ خاطر رکھنے کہ ہر جُزو کو کُل کا مرتبہ حاصل نہیں ہوتا۔ بلکہ اُس جُزو کو کُل کی جگہ پر استعمال کیا جاتا ہے کہ جو اتنا اہم جُزو ہو اگر وہ فنا ہو جائے تو کُل فنا ہو جائے گا۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہمیں ایک گردن چاہیئے یا یہ کہے کہ ہم نے گردن کاٹ دی تو اُس کے معنی یہ ہوں گے کہ اُس کو ایک آدمی چاہیئے یا اُس نے ایک آدمی کو قتل کر دیا لیکن اگر گردن کی جگہ پر ناخن کہے تو اگرچہ ناخن بھی انسان کے جسم کا حصہ ہیں اور ناخن کے کٹ جانے سے انسان فنا نہیں ہوتا۔ اس لئے ناخن کہہ کر مجازاً انسان مُراد نہیں لیا جاتا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں جُزو اور کُل کا جو تعلق ہے اُس سے ہماری مُراد یہ نہیں تھی کہ وہ لفظ دراصل ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا تھا اور اب ایک مجموعے پر اس کا استعمال ہو رہا ہے۔ بلکہ اُس سے یہ مُراد ہے کہ جُزو کو کہا گیا اور کُل کا ارادہ کیا گیا۔ بے شک اگر ہم ایسا کرتے ہیں جیسا کہ بعض لوگوں کو دھوکہ ہو گیا ہے تو آپ کا اعتراض صحیح تھا۔ اس کی بجائے ہمارا کہنا یہ ہے کہ وہ مشترک لفظ دونوں معنوں کے لئے حقیقت ہے اس لئے کہ وہ دونوں معنوں کے لئے بنایا گیا ہے مگر اس میں ایک قید یا شرط لگی ہوئی ہے اور وہ وحدت کی قید ہے یعنی بیک وقت ایک معنی مُراد لینے کی قید۔

تو جب ہم نے اس لفظ کو اس کے دونوں معنوں میں استعمال کیا تو اس کا نتیجہ صرف یہ ہوا کہ قید وحدت کو ہم نے الگ کر دیا جیسا کہ پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ ہم نے

لفظ کو مخصوص کر دیا اس کے پورے معنوں کے ایک جُزو کیلئے یعنی وحدت کا مفہوم ہٹا کر ایک مفہوم لے لیا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوا کہ ہم نے جُزو کو کہہ کر کُل مُراد لیا بلکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم نے کُل کہہ کر جُزو مُراد لیا۔ اور یہ استعمال بالکل صحیح ہے اس میں اس کی شرط نہیں ہے کہ وہ جُزو جس کا کُل استعمال کیا جارہا ہے کس قسم کا جُزو ہے یا انگلی یا ناخن معمولی جُزو ہے۔ لہٰذا یہ استعمال بالکل صحیح ہے

★ "لفظ کا اِستعمال اُسکے حقیقی اور مجازی معنوں میں"

جسطرح لفظ مشترک (جس کے کئی معنی ہوتے ہیں) کے استعمال کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے اسی طرح اس بارے میں بھی فقہائے آپس میں اختلاف کیا ہے کہ کوئی لفظ اپنے حقیقی اور مجازی دونوں معنوں میں بیک وقت استعمال ہو سکتا ہے یا نہیں۔ ایک جماعت نے اُسے غلط قرار دیا اور دُوسرے گروہ نے اِسے درُست قرار دیا پھر جو لوگ اس کو ٹھیک سمجھتے ہیں ان میں سے اکثر یہ کہتے ہیں کہ یہ استعمال مجازی ہوگا لیکن کچھ کا خیال یہ ہے کہ لفظ کا استعمال اس کے حقیقی معنوں میں حقیقی استعمال ہوگا اور مجازی معنوں میں مجازی ہوگا۔

پہلے ہم ان لوگوں کی دلیل بیان کرتے ہیں جو بیک وقت حقیقی اور مجازی معنوں میں استعمال کرنے کو غلط قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ایک لفظ کا استعمال دو معنوں میں جائز قرار دیا جائے تو ایک ہی مقام پر بیک وقت اس لفظ سے دو ایسے معنوم مُراد لئے جائیں گے جو ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ اور اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں مجازی استعمال کیلئے ایک ایسے قرینے کا ہونا ضروری ہے جو یہ ثابت کرے کہ اس مُقام پر مُراد

حقیقی معنی نہیں بلکہ مجازی معنی ہیں لہذا یُوں سمجھئے کہ جب تک اس لفظ کا استعمال مجازی معنوں میں ہوگا اس استعمال کیلئے ایک ایسا قرینہ پایا جاتا ہوگا، جو اس بات کا مخالف ہوگا کہ یہ لفظ حقیقی معنوں میں استعمال ہو سکتا ہے ورنہ وہ مجازی استعمال غلط ہوگا۔ یعنی بولنے والا جب لفظ کو اُن معنوں میں استعمال کرتا ہے جس کیلئے وہ لُغت میں بنائے گئے ہیں تو ساتھ ساتھ اس کا یہ بھی ارادہ ہوتا ہے کہ ہم اس کو اور کسی معنوں میں استعمال نہیں کر رہے ہیں اور اس کا جب یہ ارادہ ہوتا ہے کہ ہم اس کو مجازی معنوں میں استعمال کر رہے ہیں تو وہ کسی قرینے کے ذریعے سے سُننے والے پر یہ بات ثابت کر دیتا ہے کہ وہ لفظ کو اسکے اصلی معنوں میں استعمال نہیں کر رہا ہے اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اس کو جھوٹا سمجھا جائیگا۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ بیک وقت اسی صورت میں کیا جا سکتا ہے جب دونوں کا بیک وقت ہونا ممکن ہو اور اگر دونوں معنوں میں کوئی ایسی ضد پائی جائیگی کہ ایک کے ساتھ دوسرا جمع نہ ہو سکتا ہو تو بولنے والا کبھی ایسا استعمال کر نہیں سکتا۔

البتہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس کا استعمال ایک معنی کے لحاظ سے حقیقی اور دوسرے کے لحاظ سے مجازی استعمال ہوگا۔ لہٰذا یہ کہنا غلط ہے کہ یہ استعمال نہیں ہو سکتا۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ دونوں میں حقیقی نہیں ہو سکتا۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم ایک مجازی معنی مُراد لیتے ہیں جن میں حقیقت اور مجاز دونوں شامل ہوتے ہیں مثلاً کوئی یہ کہے کہ میں اُن کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھوں گا دراصل تو قدم کا لفظ پیر کے معنی میں ہے لیکن یہاں مُراد یہ ہوگی کہ میں اُنکے گھر میں داخل نہیں ہونگا اگرچہ یہ کہا کہ قدم نہیں رکھوں گا۔ لیکن سواری پر جانا بھی صحیح نہیں ہوگا اور سُننے والا یہ سمجھے گا کہ آپکی مُراد یہ ہے کہ آپ کسی طرح بھی اس گھر میں داخل نہ ہونگے۔

اسمیں حقیقی معنی بھی آگئے یعنی آپ اپنا پیر اُن کے مکان میں نہ رکھیں اور آپ سوار ہو کر بھی نہیں جائینگے۔

اب سوال پر جواب سمجھنے کیلئے یہ ہے کہ جس طرح ہم نے مشترک میں کہا تھا کہ لفظاً اگر واحد ہوگا تو دو معنوں میں بیک وقت حقیقتاً استعمال نہیں ہو سکتا مجازاً ہو سکتا ہے لیکن اگر تثنیہ یا جمع ہو تو اس کا استعمال بیک وقت بلا کسی دشواری کے حقیقی اور مجازی معنوں میں ہو سکے گا۔

علاقاتِ شرعیہ کی تقسیم :- مسائل شرعیہ میں علاقاتِ شرعیہ کا ذکر اکثر آتا ہے۔ یہ علاقات کئی طرح کے ہوتے ہیں :-

(۱)۔ جہاں ایک حکم کا تعلق دوسرے حکم کے زیر بحث آتا ہے۔

(۲)۔ حکم اور موضوع کا تعلق زیر بحث آتا ہے۔

(۳) حکم اور اُس کے متعلقات۔

(۴) حکم اور اُس کے مقدمات

(۵) ایک ہی حکم کے اندر متعدد علاقوں کا ہونا۔

(۶) حکم اور خارجی چیزوں کے درمیان جو تعلقات ہیں اُن کی بحث

اِن سب کی تفصیل اِس طرح سے ہے۔

I - خود حکم کے اندر جو علاقے پائے جاتے ہیں اِن میں ایک علاقہ تضاد ہے یعنی وجوب اور حرمت کے درمیان علاقہ۔ چونکہ یہ محال نہیں ہے کہ کسی مکلف سے بیک وقت دو حکم متعلق ہو جائیں جس میں ایک واجب ہو اور دوسرا حرام۔ یعنی ایک فعل پر اُسی وقت اسے گناہ گار کہا جائے اور اُسی وقت ایک دوسرے فعل پر اُسے موجب جزا قرار دیا جائے۔

مثلاً ایک شخص ایک نجس چیز کھا پی رہا ہو اور اُسی وقت زکوٰۃ بھی ادا کر رہا ہو

تو بیک وقت ایک فعل کی وجہ سے سزا کا مستوجب ہوگا جبکہ دوسرے کی وجہ سے مستحقِ ثواب ہے۔ اور اسمیں کوئی قباحت بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ تو عموماً انسانوں سے ہوتا ہی رہتا ہے کہ وہ واجبات بھی ادا کرتے ہیں اور محرمات کے مرتکب بھی ہوتے ہیں یعنی اپنے بعض افعال پر سزا کے مستحق ہوتے ہیں اور بعض پر جزا کے" لیکن دراصل مسئلہ یہ ہے کہ کیا کوئی شخص ایک ہی فعل کے کرنے پر مستحق ثواب بھی ہو سکتا ہے اور مستحق عذاب بھی؟ تو یہ عقلاً صحیح نہیں ہے کہ وہی فعل واجب بھی ہو اور حرام بھی رہے یہ تو ایسا ہی ہے جیسے ظلمت اور نور کو جمع کر دیا جائے۔

مثلاً اگر زکوٰۃ دینا واجب ہے تو ایسی حالت میں بھی زکوٰۃ کی ادائیگی واجب ہی رہے گی۔ اسی طرح اگر شراب پینا حرام ہے تو زکوٰۃ دینے کی حالت میں بھی حرام ہی رہے گا۔ جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی وقت حرام چیز حلال ہو جائے تو پھر حرام شمار نہیں ہوگی۔ مثلاً جان بچانے کے لئے نجس چیز کا کھا یا پی لینا تو اس موقع پر وہ فعل واجب شمار ہوگا۔ مگر اس میں کوئی قباحت نہیں کہ اگر زمانہ مختلف ہو تو اجتماعِ ضدین ہو سکتا ہے یعنی کسی وقت وہ چیز حرام ہو اور کسی وقت حلال ہو جائے۔ جان لینا چاہیئے کہ اجتماعِ ضدین کے محال ہونے میں اس کی بھی شرط ہے کہ زمانہ متحد ہو۔

تو ہمیں دو اصول معلوم ہوئے ایک یہ کہ ایک شخص بیک وقت واجب اور حرام کا مرتکب ہو سکتا ہے اور دوسرے یہ کہ کوئی فعل بیک وقت واجب اور حرام نہیں ہوتا۔ اصولیین کی اصطلاح میں اسے جوازِ اجتماعِ امر و نہی کہتے ہیں اور جہاں ایک ہی فعل سے تعلق ہو وہاں کہتے ہیں کہ اجتماعِ امر و نہی ممتنع ہے۔

اِجتماعِ اَمر ونہی :- جیسے وضو واجب ہے (نماز کے لئے) لیکن غصبی پانی کا استعمال حرام ہے تو اس صورت میں اگرچہ بظاہر اَمر ونہی کا اجتماع ہوگیا ۔ کہ ہم نے پانی غصب کیا تو حرام ہوا اور وضو جو ایک واجب فعل تھا اس کو پورا کیا تو امتثال (تعمیل) اَمر ہوگیا ۔ لیکن دراصل امتثال امر نہیں ہوا چونکہ غصبی پانی سے وضو کرنا حرام تھا اور عمداً ایسا کیا تو وضو باطل ہوگیا ۔ تو ہم یہ کہیں گے کہ صرف فعلِ حرام کا مرتکب ہوا ۔ واجب کو ادا نہیں کیا ۔ اور دراصل وہ وضو کا مکلف بھی نہ تھا ۔ ایسی صورت میں جس چیز کو بجا لانا ضروری تھا وہ تیمم تھا ۔ اس طرح عبادات میں صحت وبطلان کا تعلق ہوتا ہے یا احکام حلال وحرام کا ۔ اس طرح معاملات میں یعنی تجارت وغیرہ میں اگر دو حکم ٹکرائیں اس کے لئے صحت اور فساد کے الفاظ استعمال ہوتے تو یہ سوال ہوتا ہے کہ کیا ایک ہی معاملہ بیک وقت صحیح بھی اور حرام بھی ہوسکتا ہے ۔ مثلاً اگر کوئی شخص ایک واجب کی مخالفت کرے لیکن وہ جو معاملہ کر رہا ہے وہ اپنے مقام پر صحیح ہو مثلاً ایک بالغ اور عاقل مسلمان اپنے والدین کی مخالفت کے باوجود عقد کرے تو اگر عقد کے تمام شرائط پوری ہوں تو وہ عقد صحیح ہوگا لیکن پھر بھی وہ شخص گناہ گار ہوگا اس لئے کہ اس نے ایک واجب کی مخالفت کی یعنی اپنے والدین کی اطاعت نہیں کی ۔

II ۔ وہ علاقہ جو حکم اور موضوع کے درمیان ہوتا ہے اس کو علاقہ جَعْل و فِعْلِیَّتْ کہتے ہیں (جعل کے معنی مقرر کرنا اور فِعْلِیَّتْ کے معنی عمل میں لانا) ۔ مثال کے طور پر مسلمانوں پر حج واجب ہے تو حج کا بطور ایک عبادت مقرر ہونا جعل کہا جائیگا اور مسلمانوں کا حج بجا لانا فِعْلِیَّتْ ہے ایسا ہوسکتا ہے کہ جعل باقی رہے اور فعلیت نہ رہے ۔ مثلاً

کوئی ایسا سال ہو کہ خدانخواستہ کوئی مسلمان حج کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو فعلیت ختم ہو جائیگی۔ لیکن پھر بھی حج کا شمار فروعِ دین میں ضرور رہے گا یعنی اس کی جعلیت ختم نہیں ہوگی۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوا کہ کسی شئے کا واجب ہونے کے لئے ایک شئے جعلیت ہے اور دوسرے فعلیت اگر وہ حکم عمل میں نہ آسکتا ہو تو اس کی فعلیت ملتوی رہے گی لیکن جعلیت پھر بھی باقی رہے گی۔ تو خود حج کو ایک موضوع کہیں گے اور اس کا بجا لانا ایک حکم ہے۔ موضوع اپنے مقام پر باقی رہ سکتا ہے اور حکم ملتوی ہو سکتا ہے۔

علاقات قائمہ III:۔ یعنی وہ روابط جو حکم اور اُس کے متعلقات میں ہوتے ہیں یعنی ہر حکم کے وجوب کے لئے چند چیزوں کا وجود ضروری ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں روزہ واجب ہے مگر اس کو فعلیت اُس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ تمام عناصر موجود ہوں جن پر اس امر کا انحصار ہے۔ مثلاً زید پر روزہ واجب ہے مگر اگر وہ بالغ نہیں ہے یا مسافر ہے یا بیمار ہے یا اُسے رمضان کے مہینے کا علم ہی نہیں ہے تو اس پر روزہ واجب نہیں ہے۔ اس مثال سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ متعلق وہ چیز ہے جو واجب ہونے کے اسباب کی حیثیت رکھتی ہے مثلاً ایک تو زید ہے دوسرے روزے کا حکم۔ لیکن وہ اسباب جن کی بناء پر زید اس حکم کا پابند ہوا وہ متعلقاتِ حکم ہیں۔ اس بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وجوب خود موضوع کو ایجاد نہیں کرتا البتہ وہ متعلق حکم کو ایجاد کر سکتا ہے: لہٰذا اگر کوئی مسافر ہے تو سفر اُس کو حکم صوم سے آزاد کر دیگا لیکن صوم کے لئے سفر ترک کرنا ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ صوم اس وقت واجب

ہوگا جب وہ مسافر نہ ہوگا۔ یا ہر مسلمان پر حج واجب ہے لیکن اس کا متعلق استطاعت ہے۔ اب اگر استطاعت نہیں ہے تو حج واجب نہیں ہے لیکن حج کو واجب کرنے کے لئے مستطیع بننا ضروری نہیں ہے۔

IV ۔ وہ علاقہ جو اس کے حکم اور اس کے مقدمات کے درمیان قائم ہوتا ہے۔ مقدمات دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن کو حکم کے وجوب میں دخل ہوتا ہے اور دوسرے وہ جن کو وجوب میں دخل نہیں ہوتا۔ لیکن بغیر اُن کے واجب صحیح نہیں ہو سکتا۔ مثلاً پہلی مثال کہ حج کرنے کے لئے سفر ضروری ہے لیکن اگر سفر نہیں کر سکتا تو حج بھی نہیں ہو سکتا۔ دوسرے مقدمات جیسے نماز کیلئے نیت کہ بغیر نیت نماز صحیح نہیں ہو سکتی۔ پہلا مقدمہ مقدمۂ تقویمی کہلاتا ہے یعنی جب تک اس کا وجود نہ ہو حکم پر عمل ممکن نہیں ہے تو ان کی حیثیت شرط کی ہے کہ جب تک شرط نہ ہو مشروط بھی نہیں ہے۔ لیکن جو مقدمات غیر تقویمی ہیں لیکن حکم کی بجا آوری کے لئے ان کو بجا لانا بھی ضروری ہے ان کا ایجاد کرنا خود مکلف کی ذمہ داری ہوگی اور ایسے مقدمے کے موجود ہونے پر حکم کے وجوب کا انحصار نہ ہوگا یعنی اگر نیت نہ کرے تب بھی وہ فعل واجب رہے گا البتہ اس کا امتثال (پورا کرنا) نہ ہو سکے گا۔ یا یوں سمجھئے کہ وضو صحتِ نماز کے لئے شرط ہے لیکن وہ نماز کے واجب ہونے کی بنیاد نہیں ہے البتہ نماز کی صحت اس پر موقوف ہے۔ ایسے مقامات پر ذوالمقدمہ (جس کے لئے مقدمہ ہو یعنی نماز کا ذوالمقدمہ وضو ہے) کا وجود خود مقدمہ کو واجب کر دیگا۔ یہاں وضو اور نماز دونوں اپنے مقام پر واجب ہیں اور ان دونوں واجبوں میں صرف یہ فرق ہوتا ہے کہ ذوالمقدمہ کو واجب لنفسہٖ یا واجب لذاتہٖ کہیں گے اور مقدمے کو واجب لغیرہٖ کہیں گے۔

مثال کے طور پر اگر ایک شخص طاہر ہو تو وہ جتنی نمازیں چاہے پڑھ سکتا ہے اس لئے کہ وضو فی نفسہ واجب نہیں ہے لیکن نماز میں ایسا نہیں ہے بلکہ جب دوسرا وقت آئیگا تو دوسری نماز پڑھنی پڑے گی۔

۲۔ وہ علاقات جو خود حکم کے اندر پائے جاتے ہیں۔

کسی وجوب کا تعلق صرف ایک امر سے ہوتا ہے مثلاً اس شخص پر سجدہ واجب ہونا جو آیت سجدہ تلاوت کرے یا سُنے لیکن کبھی وجوب کا تعلق ایسے حکم سے ہوتا ہے جو تنہا نہیں ہوتا بلکہ اس کے کئی اجزاء ہوتے ہیں۔ یا اس کے کئی متعلقات ہوتے ہیں مثلاً نماز کو لیجئے اس کے کئی اجزا ہوتے ہیں۔ قرأت۔ قیام۔ رکوع و سجود وغیرہ۔ تو یہاں وجوب کا تعلق ایک مرکب چیز سے ہوا۔ ایسی صورت میں جس چیز کا براہ راست حکم دیا گیا ہے یعنی صلوٰۃ اُس کو واجب مستقل کہا جائیگا۔ لیکن کوئی نماز چونکہ بغیر اجزاء کے نہیں پڑھی جاسکتی۔ لہٰذا اجزاء بھی واجب ہوں گے۔ لیکن ان کو واجب مستقل نہیں کہا جائیگا۔ بلکہ واجب ضمنی کہا جائیگا۔ مثلاً تشہد، کہ اس کے پڑھنے کا کوئی مستقل حکم نہیں ہے لیکن اس وجہ سے واجب ہے کہ اگر تشہد نہ پڑھیں گے تو نماز ادا نہیں ہوگی۔ دراصل یہ واجب مستقل کے اجزاء ہوتے ہیں۔ وضو کی مثال لیجئے کہ اگر وضو واجب نہ ہو تو نہ صرف چہرہ دھونا واجب ہے نہ صرف ہاتھ دھونا واجب ہے اور نہ صرف سر کا یا پیر کا مسح کرنا واجب ہے۔

منقول

۱۔ منقول کی تین ۳ قسمیں ہیں ۱۔ منقول لغوی، ۲۔ منقول عُرفی، ۳۔ منقول شرعی۔

منقول اس لفظ کو کہتے ہیں جو اپنے وضعی معنی چھوڑ کر دوسرے مجازی

معنی میں اس طرح استعمال ہونے لگے کہ اس لفظ کے سُننے کے بعد سب سے پہلے اس کے مجازی معنی ذہن میں آئیں اور سُننے والے کا خیال وضعی معنوں کی طرف بالکل نہ جائے جیسے لغت میں فلسفہ کا لفظ یا منطق کی اصطلاح میں تصدیق کا لفظ یا حج کا لفظ

(۱) ۔ اگر لُغت کے اعتبار سے دوسرے معنی اصلی معنی پر غالب آجائیں تو اُس کو منقول لغوی کہتے ہیں ۔

(۲) ۔ اور اگر کسی خاص علم میں یا کسی خاص فن میں اس لفظ کے ایک نئے معنی بنا لئے جائیں تو اُس کو منقول عُرفی کہتے ہیں۔

(۳) ۔ اور اگر اس لفظ کا تعلق شرع کے احکام سے ہو یعنی اس وجہ سے وہ اپنے اصلی معنی چھوڑ کر دوسرے معنی اختیار کرے یا شارع نے اس لفظ کا استعمال دوسرے معنوں میں کیا ہو تو اُس کو منقول شرعی کہتے ہیں ۔

اُصول فقہ میں ہماری بحث کا تعلق صرف منقول شرعی سے ہوتا ہے کیونکہ ہمیں احکام شرعی سمجھنے کے لئے اس بات کی ضرورت پڑتی ہے کہ ہم جانیں کہ شارع نے کچھ الفاظ کو پہلے معنی چھوڑ کر ایک نئے معنی کے لئے وضع کیا ہے اس بحث کا مقصد یہ ہے کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ کچھ الفاظ ہیں جن کو شارع نے خاص معنوں کے لئے وضع کر دیا ہے تو پھر ہمیں یہ سہولت ہو جائیگی کہ شارع کے کلام (قرآن وحدیث) میں جہاں بھی وہ الفاظ استعمال ہوں گے ہم اِن سے دوسرے ہی معنی مُراد لیں گے خواہ کوئی قرینہ موجود ہو یا نہ ہو لیکن اس کے برخلاف اگر یہ بات ثابت ہو گئی کہ شارع نے کسی لفظ کو نئے معنی کے لئے وضع نہیں کیا بلکہ پہلے اور دوسرے معنی میں جو مناسبت موجود تھی اس کی بناء پر قرینے کی مدد سے مجازاً دوسرے

معنی مُراد لئے تو پھر منقول شرعی کا وجود ہی ختم ہو جائیگا ۔ اور اس صُورت میں شارع کے کلام میں جہاں ایسے الفاظ استعمال ہوتے ہیں اُن کو اُسی صُورت میں مخصوص معنی کے لیے سمجھا جائیگا جب اِن مخصوص معنوں کے لئے کوئی قرینہ پایا جاتا ہو ورنہ بصورتِ دیگر لفظ کے وہی معنی مُراد لئے جائیں گے جو اصلی معنی تھے

اس گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر منقول شرعی کا وجود ثابت نہ ہوا تو پھر ہمکو یہ معلوم کرنا پڑے گا کہ حج اور صلوٰۃ جیسے الفاظ کب سے اور کن لوگوں کے استعمال کیوجہ سے اپنے اصلی معنی چھوڑ کر دوسرے معنی میں منقول ہو گئے یعنی دوسرے معنی کیطرف منتقل کرنے والا کون ہے ۔ ظاہر ہے جب خود شارع نے دوسرے معنی میں مجازاً استعمال کیا تھا تو پھر دوسرے معنی کیطرف منتقل کرنے والے علمائے شریعت ہی ہو سکتے ہیں یا الفاظ دیگر علمائے شریعت نے کچھ الفاظ کو اُن کے مجازی معنوں میں کتنا زیادہ استعمال کیا کہ اُن کے اصلی معنی ترک ہو گئے اور مجازی معنوں نے حقیقی معنوں کی جگہ لے لی ۔ اس صُورت میں اِن کو ایک مثال قرار دیا جائیگا یعنی جسطرح جب منطق کے علم نے ترقی کی تو اُس کی کچھ اصطلاحیں بن گئیں ۔ جیسے تصدیق اور تصور وغیرہ کے الفاظ یا ریاضی کے علم میں زاویہ قائمہ اور زاویہ منفرجہ وغیرہ کی اصطلاحیں بن گئیں اسیطرح فقہ کی اصطلاح میں حج اور صوم وصلوٰۃ کے لفظ خاص معنی میں استعمال ہونے لگے ۔

جو لوگ حقیقتِ شرعیہ کے وجود کو مانتے ہیں وہ اپنے دعوے کی یہ دلیل لاتے ہیں کہ اس بات کا ہم کو یقین ہے کہ لفظ صلوٰۃ جب استعمال ہوتا ہے تو اُس سے ایک خاص عبادت مُراد لی جاتی ہے جس کی ایک خاص شکل وصورت ہوتی ہے ۔ کچھ پڑھا جاتا ہے اور کچھ رکعتیں ہوتی ہیں ۔ اسطرح جب زکوٰۃ کا لفظ ہمارے

سامنے آتا ہے تو ہم فوراً سمجھتے ہیں کہ ایک خاص قسم کا ٹیکس ہے جو مال کی ایک خاص مقدار پر ادا کرنا ہوتا ہے ۔ اسی طرح جب صوم کا لفظ آتا ہے تو اس سے خاص طریقے سے بھوکا اور پیاسا رہنا مُراد ہوتا ہے اور یہی حال لفظ حج کا بھی ہے ۔ اور چونکہ جب یہ الفاظ استعمال ہوتے ہیں تو سُننے والے کا ذہن خاص معنوں کی طرف جاتا ہے خواہ کوئی علامت ہو یا نہ ہو اور یہی ذہن کا فوراً انہی معنوں کو سمجھنا اس کی دلیل ہے کہ یہ استعمال حقیقی ہے مجازی نہیں پھر یہ استعمال کیوں ان معنوں میں کیا جاتا ہے ۔ جب ہم اس پر غور کریں گے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ شارع نے ان الفاظ کو ان معنوں میں استعمال کیا ۔ اگر شارع نے ایسا نہ کیا ہوتا تو کبھی صلوٰۃ کا وہ مفہوم نہ سمجھا جاتا جو آج سمجھا جاتا ہے ۔ اور منقول شرعی کا یہی مطلب ہے ۔ بالفاظ دیگر شارع نے اِن الفاظ کے ایک نئے معنی بنا دیئے اور ان کے بنانے کی وجہ سے پہلے معنی ترک ہو گئے اور ان نئے معنوں نے پہلے معنوں کی جگہ لے لی ۔ لیکن اس دلیل پر اُن لوگوں نے جو منقولِ شرعی کے مخالف ہیں یہ اعتراض کیا ہے کہ شارع کے استعمال سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ اُنہوں نے پہلے معنی ترک کر کے دوسرے معنی میں استعمال کیا اور ان دوسرے معنوں کو حقیقت بنا دیا بلکہ یہ بہت ممکن ہے کہ انہوں نے صرف مجازاً استعمال کیا ہو لیکن اُن کا یہ اعتراض ان دو دلیلوں سے رد کر دیا گیا ہے ۔

پہلی دلیل تو یہ ہے کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ شارع نے دونوں معنوں میں مناسبت کی وجہ سے مجازاً دوسرے معنوں میں استعمال کیا ہو اس لئے کہ مجازی استعمال اُسی وقت صحیح ہوتا ہے ۔ جب پہلے بھی وہ لفظ اس مجازی معنی میں استعمال کیا گیا ہو مثلاً ہم اگر آج شیر کا لفظ بہادر کے

معنی میں استعمال کرتے ہیں تو اس وجہ سے کرتے ہیں کہ پہلے بھی لوگ کر چکے ہیں لیکن جس طرح صلوٰۃ شارع نے واجب کی ہے۔ اُن سے پہلے عربی زبان کے جاننے والے اس طرح کی صلوٰۃ سے واقف ہی نہیں تھے۔ لہذا ماننا پڑیگا کہ شارع سے پہلے کسی عرب نے کبھی اس لفظ کو موجودہ معنوں میں استعمال نہیں کیا ہے اور حقیقتِ شرعیہ ہونے کا یہی مطلب ہے کہ شارع نے اس کے یہ نئے معنی مقرر کئے جو پہلے کبھی نہ تھے۔ اور جب شارع نے استعمال کیا اور وہ استعمال اتنا عام ہو گیا کہ ہر شخص انہی معنوں میں سمجھنے لگا۔ جو شارع نے مقرر کئے تھے اور کسی قرینے کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی تو پھر یہ بات ثابت ہو گئی کہ شارع نے ہی یہ معنی مقرر کئے ہیں چنانچہ اگر یہ استعمال مجازی ہوتا تو مجاز کا یہ قاعدہ ہے کہ اس کے لئے قرینہ پایا جانا ضروری ہے اور یہ معنی بغیر قرینے کے سمجھے جاتے۔

لیکن جو لوگ حقیقتِ شرعیہ کو تسلیم نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ آپ کی پہلی دلیل اور توجیہہ کوئی بھی صحیح نہیں ہے اس لئے آپ کا یہ دعویٰ کہ جب الفاظ استعمال ہوتے ہیں تو ہم اُن سے فوراً وہی معنی سمجھتے ہیں جو شرع نے مقرر کئے ہیں یہ وضاحت طلب ہے۔ اس لئے کہ دوسرے معنی جو اس وقت مُراد لئے جاتے ہیں مگر اُن کیلئے یہ ثابت نہیں ہے کہ شارع کے زمانے میں بھی بغیر کسی قرینے کے سمجھے جاتے تھے بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ علمائے شریعت جب ان الفاظ کو استعمال کرتے ہیں تو بغیر قرینے کے یہی معنی سمجھے جاتے ہیں تو یہ بات تو صحیح ہے لیکن اس سے آپ کا مدعا نہیں ثابت ہوتا۔ اس لئے کہ آج کا استعمال صرف یہ ثابت کر سکتا ہے کہ علماءِ شرع نے دوسرے معنوں میں ان الفاظ کو نقل کر دیا ہے لہٰذا ہم اُن کو منقول عُرفی کہہ سکتے ہیں۔ اس کا مطلب ہوتا ہے کہ اس طرح سے منطق وغیرہ کے الفاظ کو منقول عرفی کہتے ہیں اور آپ نے جو یہ دلیل دی

معنی کہ شارع نے پہلے پہل استعمال کیا اور یہی معنی حقیقت شرعیہ کے ہیں تو آپ کی یہ دلیل بھی باطل ہے اس لئے کہ آپ نے یہ ثابت نہیں کیا کہ ان الفاظ کا نئے معنوں میں استعمال شارع کے زمانے میں بغیر کسی قرینے کے ہوتا تھا بلکہ آپ نے تو صرف یہ ثابت کیا ہے کہ آجکل ایسا ہوتا ہے تو اس سے شارع کا استعمال بغیر قرینے کی مدد سے کہاں ثابت ہو سکتا ہے۔

اور جو دوسری دلیل آپ نے دی تھی کہ ذہن کا سب سے پہلے جانا حقیقت کی دلیل ہے وہ بھی کمزور ہے اس لئے کہ یہ بھی آپ نے شارع کے زمانے کے لئے ثابت نہیں کیا بلکہ علمائے شریعت کی زبان میں ضرور ایسا استعمال ہوا ہے اور اس سے ہمیں کوئی انکار ہی نہیں ہے مگر سوال تو خود شارع کا ہے۔ پھر جو لوگ حقیقتِ شرعیہ کا انکار کرتے ہیں علاوہ اِن اعتراضات کے جو بیان کئے گئے ہیں وہ اپنے اس دعوے کی دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

پہلی دلیل اُن کی یہ ہے کہ اگر شارع نے خود اِن الفاظ کو نئے معنی کی طرف منتقل کیا ہوتا اور حقیقت بنا دیا ہوتا تو چاہیے تھا کہ سننے والے بغیر سمجھائے اِن معنوں کو سمجھ لیتے اس لئے کہ ان پر عمل کرنا واجب قرار دیا گیا تھا۔ لہٰذا اِن معنوں کا سمجھنا ان کے لئے ضروری تھا اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ سمجھنا کسی حکم پر عمل کرنے کی شرط ہے یعنی جب تک انسان سمجھے نہ وہ عمل نہیں کر سکتا اور اگر شارع نے لوگوں کو یہ معنی سمجھائے ہوتے یعنی واضح طور پر بتایا ہوتا کہ دیکھو کہ صلوٰۃ کے یہ معنی ہیں اور صلوٰۃ کا لفظ اب انہی معنوں میں استعمال ہوگا تو اُن کا یہ فرق ہم تک بھی پہنچا ہوتا۔ اس لئے کہ اس حکم پر عمل کرنے کے ہم بھی پابند ہیں لیکن ہم تک پہنچنے کی دو صورتیں تھیں۔ یا تو تواتر کے ساتھ نقل کیا گیا ہوتا اور یا حدیث غیر متواتر یعنی کسی اکلوتی روایت کے ذریعے سے یہ

بات بتائی گئی ہوتی تو جہاں تک حدیث متواتر کا تعلق ہے اس کا تو یقیناً کوئی وجود نہیں ہے اس لئے کہ حدیث متواتر مفید علم ہوتی ہے اور اس کے بعد اختلاف کی گنجائش نہیں رہتی جبکہ یہاں اختلاف موجود ہے ۔ یہ اختلاف خود اس کی دلیل ہے کہ بات تواتر کے ساتھ ہم تک نہیں پہنچی ۔ اور اگر یہ کہیں کہ غیر متواتر حدیثوں کے ذریعے سے یہ بات بتائی گئی کہ شارع نے نے معنی مقرر کئے تھے تو اس پر پہلا یہ اعتراض ہے کہ ایسی حدیثوں پر یقین نہیں ہو سکتا ۔ علاوہ اس کے یہ بات مسلم ہے کہ ایسے اہم معاملے میں حدیث متواتر ضرور ہونی چاہئے ۔ اور دوسرا اعتراض ہمارا یہ ہے کہ اگر ہم مان لیں کہ شارع نے کچھ الفاظ کو خاص معنوں کیلئے وضع کیا ہے یعنی ہم اگر حقائق شرعیہ کے وجود کو مان لیں تو ہمیں یہ معلوم پڑیگا کہ یہ الفاظ عربی نہیں اور ان کا عربی نہ ہونا بالکل باطل ہے ۔ لہٰذا ان کا حقائق شرعیہ ہونا بھی باطل ہے ۔ اگر آپ یہ پوچھیں کہ ان دونوں میں ربط کیا ہے تو اس کی وضاحت یہ ہے کہ کوئی لفظ لغت میں کسی خاص پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ لغت میں اس کو اس معنی کیلئے مقرر کیا گیا ہوتا ہے اور آپ یہ خود مانتے ہیں کہ عربی بولنے والوں نے ان الفاظ کے یہ معنی مقرر نہیں کئے تھے ۔ اس لئے کہ آپ کہہ چکے ہیں شرع نے مقرر کئے اور پہلے ان کا کوئی وجود نہ تھا ۔ تو گویا آپ نے یہ بات ثابت کی کہ یہ عربی کے الفاظ نہیں ۔ اس لئے کہ اگر ہم یہ مان لیں کہ یہ عربی کے الفاظ نہیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ قرآن بھی عربی زبان میں نہیں ہے ۔ اس لئے کہ قرآن میں یہ الفاظ برابر استعمال ہوئے ہیں اور اس طرح سے یہ ماننا پڑے گا کہ قرآن کا کچھ حصہ عربی اور کچھ حصہ غیر عربی ہے جبکہ قرآن کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ کُل کا کُل عربی ہے ۔ اس لئے کہ ارشاد باری ہوا ہے ۔

" یقیناً ہم نے عربی کا قرآن نازل کیا ہے " اور ان کی اس دلیل کا

جواب ان لوگوں نے جو حقیقتِ شرعیہ کو ثابت کرتے ہیں اس طرح دیا ہے کہ پہلی دلیل کا جواب وہ دیتے ہیں کہ ایسی چیز میں تواتر کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا اس لئے کہ شارع نے ان معنوں میں اس طرح اپنے زمانے کے لوگوں کو بتایا جسطرح بچوں کو الفاظ کے معنی بتائے جاتے ہیں۔ بچوں سے کب یہ کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ اس معنی کیلئے بنایا گیا ہے اور پھر اس کو دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا ہے بلکہ ان کو تو وہ کام دکھا کر یا چیز دکھا کر لفظ کے معنی سمجھا دیئے جاتے ہیں اور یہ ایک ایسا تسلیم شدہ طریقہ ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور اگر اعتراض کرنے والوں کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے اسطرح سے ان الفاظ کے معنی جیسے (صلوٰۃ وغیرہ) سمجھائے بھی نہیں تو ہم یہ کہیں گے کہ آپ کا یہ کہنا غلط ہے بلکہ تواتر شارع نے اپنے زمانے کے لوگوں کو سمجھائے اور یہ سلسلہ کے ساتھ برابر جاری رہا یعنی ہر زمانے کے لوگ اپنے بچوں کو اسطرح سمجھاتے رہے کہ صلوٰۃ کا مفہوم کیا ہے اور صوم کا مفہوم کیا ہے۔ لیکن آپ کی مراد نقل سے یہ ہے کہ شارع نے لوگوں سے یہ نہیں فرمایا کہ میں نے لفظ صلوٰۃ کے معنی بدل دیئے ہیں اور اب یہ لفظ نئے معنی میں استعمال ہوگا۔ تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ بیشک انہوں نے اسطرح نہیں کہا لیکن منقول شرعی کے ثابت ہونے کے لئے اس کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

اور آپ کا دوسرا اعتراض جس میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر یہ نئے معنوں میں استعمال کئے گئے تو یہ عربی نہیں رہ گئے حالانکہ قرآن عربی میں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شارع نے ان کو نقل کیا اور حقیقت قرار دیا۔ شرعی معنوں میں اس مناسبت سے جو پہلے معنوں میں اور دوسرے معنوں میں پائی جاتی ہو یعنی لغت کے استعمال سے ہٹ کر نہیں بلکہ مجاز کے طور پر استعمال کیا اور ایسی صورت میں اس کی ضرورت

نہیں ہے کہ پہلے سے عربوں نے یہ تصریح (واضح کر دیا) کر دی ہوتی کہ اس کا یہ مجاز ہے بلکہ مجاز کا تو یہ قاعدہ ہی ہے کہ وہ بدلتے رہتے ہیں اور یقیناً عربوں نے الفاظ کو مجازی معنوں میں بہت استعمال کیا ہے تو پھر شارع کے استعمال کرنے سے وہ عربی کے الفاظ کیوں نہ رہ جائیں گے (جبکہ شارع خود بھی عرب تھے) اور اگر آپ اس کی ضد بھی کریں کہ یہ الفاظ عربی کے نہیں رہ گئے بلکہ ایک نئی زبان بن گئے تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ قرآن کو عربی کہا گیا ہے تو اس سے یہ ضروری نہیں ہو جائیگا کہ اس کا ہر لفظ عربی ہے (یعنی کسی زبان کی کتاب میں اگر چند الفاظ کسی دوسری زبان کے بھی داخل ہو جائیں تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ یہ عربی کی کتاب نہیں ہے اس لئے کہ اکثریت کے لحاظ سے زبان کا اطلاق ہوتا ہے)

اور اسی اعتراض کا دوسرا جواب یہ ہے کہ جہاں پر خداوند تعالیٰ نے اِنَّا اَنْزَلْنٰهُ فرمایا ہے، ہو سکتا ہے وہ ضمیر بجائے قرآن کے خاص اُس سورۃ کیلئے ہو جسمیں وہ آیت آرہی ہے اس لئے کہ سورۃ کو بھی قرآن کہا جاتا ہے اس لئے وہ بھی قرآن کا جزو ہے اور اگر آپ یہ کہیں کہ قرآن کا لفظ سورۃ کیلئے استعمال نہیں ہو سکتا اسلئے ہم ایک جزو کو کل کا مرتبہ نہیں دے سکتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ دو طرح کے کل ہوتے ہیں ایک تو الفاظ ہوتے ہیں کہ جو خاص طور پر پورے مجموعے کیلئے بنائے جاتے ہیں تو ہم اس کو جزو کیلئے استعمال نہیں کر سکتے اور بعض الفاظ ایسے ہیں جو کل اور جزو دونوں کیلئے یکساں استعمال ہوتے ہیں جیسے پانی کا لفظ ہے کہ وہ پانی کی بڑی سے بڑی مقدار کیلئے بھی استعمال ہوگا اور ایک قطرہ کیلئے بھی استعمال ہوگا اور قرآن کی بھی یہ صورت ہے کہ ہم اس کی ہر آیت کو قرآن کہہ سکتے ہیں۔

جب یہ سوال آپ کے سامنے آگیا تو اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ منقول شرعی کے قائل نہیں ہیں۔ اِن کی دونوں دلیلیں کمزور ہیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ

پہلے ان الفاظ کے جو معنی لئے جاتے ہیں ان سے مشابہت کی بناء پر شارع نے ان مخصوص معنوں میں استعمال کیا اور اگرچہ ہو سکتا ہے کہ پہلے بطور مجاز کے استعمال کیا ہو۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ شارع علیہ السلام کے زمانے میں ہی یہ الفاظ ان معنوں میں مشہور ہو گئے۔ جن میں شارع نے استعمال کیا تھا۔ اور پھر کوئی ضرورت اس بات کی نہیں رہ گئی کہ نئے معنوں کیلئے کوئی علامت یا قرینہ ڈھونڈا جائے۔ بلکہ شارع کا ہر مخاطب ان الفاظ سے وہی معنی سمجھتا تھا جو شارع نے قرار دیئے تھے۔ بے شک یہ بات صحیح ہے کہ اگر شارع کے زمانے میں نئے معنی سمجھنے کے لئے قرائن کی ضرورت پڑتی تھی تو پھر انہی لوگوں کا مسلک صحیح ہے جو منقول شرعی کا انکار کرتے ہیں لیکن اگر شارع کے زمانے میں ہی یہ معنی عام ہو گئے تھے تو پھر ان لوگوں کا کہنا صحیح ہے جو منقول شرعی کے حق میں ہیں۔

امر و نہی

اُمر کسی کام کے کرنے کا حکم اور منع کیا جائے تو اُسے نہی کہتے ہیں۔

اِفْعَلْ (تو ایک مرد کر) کا صیغہ یا جو الفاظ بھی اس کے ہم معنی ہوں اس کے متعلق علم اصولِ فقہ کے زیادہ تر علماء کا فیصلہ یہ ہے کہ وجوب کیلئے بنائے گئے ہیں اور ان کا حقیقی استعمال لغت کے اعتبار سے صرف وجوب میں ہونا چاہیئے یعنی جب بھی امر کا صیغہ استعمال ہوگا تو اگر کوئی قرینہ ایسا موجود نہ ہو جو اس بات کو ثابت کر دے کہ یہ امر وجوب کے لئے نہیں ہے۔ اس وقت تک یہی سمجھنا چاہیئے کہ اس حکم کا بجا لانا واجب ہے لیکن ایک ایسا گروہ بھی ہے جو کہتا ہے کہ امر حقیقتاً ندب (مستحب) کیلئے بنایا گیا ہے یا الفاظ دیگر پسندیدہ کام کیلئے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے

کہ امر صرف طلب کے لئے بنایا گیا ہے اور طلب واجب اور مندوب (مستحب) دونوں پر مشترک ہے۔ اور سید مرتضیٰ علم الہدیٰ فرماتے ہیں کہ امر کا صیغہ واجب اور ندب میں مشترک ہے یعنی لغت میں اسکے معنی وجوب کے بھی ہوتے ہیں اور ندب کے بھی لیکن شرع کی اصطلاح میں حقیقت بنگیا ہے صرف وجوب میں اسکے اور بھی اقوال ہیں کچھ علماٗ نے کہا ہے کہ ہمیں نہیں معلوم کہ یہ وجوب کیلئے ہیں یا ندب کیلئے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ تینوں چیزوں میں مشترک ہے یعنی تینوں میں اوّل وجوب دوسرے ندب تیسرے اباحت (یعنی اجازت، جائز ہونا کہنے یا نہ کرنیکا) اور بعد میں کہا کہ امر کا صیغہ دراصل اذن کیلئے ہے اور اذن ایک قدر مشترک ہے واجب، مستحب اور مباح ہونے میں۔ یعنی صرف اجازت تو صیغہ امر سے بغیر کسی قرینے کے ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن اجازت کے ساتھ جب اس کی بھی تاکید ہو کہ یہ فعل ضرور کیا جائے تو اس کے لئے کوئی قرینہ ہونا چاہیئے اور جب اجازت کیساتھ اس کا اظہار ہو کہ یہ کام پسندیدہ ہے لیکن ضروری نہیں ہے تو اس کی بھی کوئی علامت ہونی چاہیئے۔ اس طرح سے جہاں یہ ثابت کرنا مقصود ہو کہ اجازت ہے خواہ کرو یا نہ کرو اور حکم دینے والے کے لئے دونوں برابر ہیں تو اس بات کو سمجھانے کیلئے بھی کوئی قرینہ ہونا چاہیئے۔

اور بعض نے یہ کہا ہے کہ ان مذکورہ تینوں چیزوں کے علاوہ امر تہدید (دھمکانے) کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کوئی شخص اپنے حریف یا مقابل کو کہتا ہے "اچھا مارو" تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر تم نے مجھے مارا تو پھر میں تمہیں مزا چکھاؤں گا۔

لیکن ان سب اقوال مختلفہ میں اصول فقہ کے شیعہ علماء نے جو قول اختیار کیا ہے وہ وہی پہلا قول ہے جس میں کہا گیا ہے کہ اِفْعَلْ یا اس کے معنی پر کوئی لفظ جو امر کیلئے استعمال کیا جاتا ہے وہ صرف وجوب میں حقیقت ہے یعنی جب

اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جاتا ہو جو یہ بات ثابت کردے کہ یہ وجوب کے لئے نہیں ہے تو ایک عاقل ہمیشہ یہی سمجھے گا کہ اس کام کا کرنا ضروری ہے اور ہمارے پاس اس کی کئی دلیلیں ہیں۔

(۱) یہ بات یقینی ہے کہ جب کوئی مالک اپنے زیردست کو یہ کہے کہ فلاں کام کردو اور اسکا ماتحت اس کام کو نہ کرے تو اس کو نافرمانی سمجھا جائیگا اور ہر عقل رکھنے والا یہی کہے گا کہ اس نے نافرمانی کی ہے حالانکہ اس کی خطا صرف یہی ہے کہ اس نے اس حکم پر عمل نہیں کیا۔ ممکن ہے کوئی اس پر یہ تنقید کرے کہ جب حاکم یا مالک اپنے ماتحت یا نوکر کو کوئی حکم دیتا ہے تو اکثر اس میں کوئی قرینہ اس بات کا موجود ہوتا ہے کہ اس نے اس کام کو واجب یا ضروری قرار دیا ہے لہٰذا اس ماتحت کو جو نافرمان کہا جائیگا وہ صرف اس حکم کی نافرمانی کی وجہ سے نہیں، بلکہ ان قرائن کی وجہ سے جو ایسے مواقع پر پائے جاتے ہیں۔ تو ہم اس کا جواب دینگے کہ ہم نے تو پہلے ہی یہ عرض کردیا تھا کہ ہم ایسی صورت پیش کررہے ہیں جس میں کوئی قرینہ موجود نہ ہو لہٰذا آپ اس کے خلاف کیوں سوچتے ہیں۔ اور اگر آپ کے کہنے کا یہ مطلب ہے کہ عام طور سے یہی قرینہ پایا جاتا ہے کہ یہی ضروری حکم ہے تو پھر اس کا پایا جانا خود اس کی دلیل ہے کہ صیغۂ امر حقیقتاً وجوب ہی کے لئے ہوتا ہے۔ اور جب تک وجوب سے کسی دوسرے معنی کیطرف اسکا نقل کیا جانا ثابت نہ ہوجائے تو صیغہ اپنے حقیقی معنوں پر باقی رہتا ہے اور وجوب کے لئے صیغہ امر حقیقت ہے۔

اس کے کہنے کا یہی مطلب تھا کہ وہ جب تک مجازی معنوں کیطرف کسی قرینے کے ذریعے سے اسکا منتقل ہونا ظاہر نہیں ہوگا۔ اسوقت تک وہ وجوب پر دلالت کریگا۔ پس ہمارا دعویٰ ثابت ہوگیا۔

(2) دوسری دلیل اس کی کہ اَمر واجب کیلئے ہوتا ہے قرآن مجید کی وہ آیت جسمیں اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو مخاطب کر کے سوال کیا ہے " جب میں نے تجھے حکم دیا تھا تو کس بات نے تجھے سجدہ کرنے سے روک دیا " اور یہاں اَمر سے مُراد اسجدو کا صیغہ تھا جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا حضرت آدمؑ کیلئے، تو سب ملائکہ نے فوراً سجدہ کیا لیکن ابلیس نے سجدہ نہیں کیا، تو یہاں پر یہ سوال اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سجدہ نہ کرنے کو نافرمانی قرار دیا ورنہ یہ سوال نہ کرتا۔ اس لئے کہ شیطان نے سجدہ کیوں نہیں کیا یہ بات تو خدا کے علم میں پہلے سے موجود تھی اس کا سبب معلوم کرنیکی ضرورت نہ تھی بلکہ بتانا یہی مقصود تھا کہ جب اَمر دیا گیا تو اس کام کا کرنا ضروری تھا اور اس کا نہ کرنا نافرمانی ہے اور اگر یہ مان لیا جائے کہ اَمر واجب کیلئے نہیں ہوتا تو پھر نہ کرنے پر اعتراض کرنیکی کوئی وجہ نہ تھی۔

(3) اللہ تعالیٰ کا قول ہے

فلیحذر الذین یخالفون عن امرہٖ ان تصیبھم فتنۃ او یصیبھم عذاب الیم۔

• پس چاہیئے کہ جو لوگ اللہ کے اَمر کی مخالفت کرتے ہیں وہ اس بات سے ڈریں کہ دردناک عذاب ان کو پالے (یا وہ کسی مصیبت میں مبتلا ہو جائیں) یہاں اللہ تعالیٰ نے مخالفت کرنیوالوں کو عذاب کی تحدید فرمائی ہے یعنی ان کو اس بات سے ڈرایا ہے کہ اگر وہ اَمر خدا کی نافرمانی کرینگے تو ان کو سخت سزا دی جائیگی اور یہ دلیل ہے اس بات کی کہ اَمر خداوندی وجوب کیلئے ہوتا ہے۔

اگر ہماری دلیل کے جواب میں کہا جائے کہ یہ آیت تو صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اَمر کی مخالفت کرے اس کو ڈرنے کا حکم دیا گیا ہے اور جسمیں کوئی دلیل اس بات کی نہیں ہے کہ یہ اَمر وجوب کیلئے ہے سوائے اس صورت کے ہم تسلیم کرلیں کہ یہ اَمر وجوب کے لئے ہے اور یہی چیز متنازع فیہ

ہے کہ آیا امر واجب ہونے کیلئے ہے یا نہیں ہے۔

ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ یہ امر تو ضرور واجب کیلئے ہے اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لئے کہ عذاب سے ڈرنے کا حکم جائز اور مستحب ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ یعنی یہ کہنا کہ جو لوگ اللہ کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں اگر وہ اللہ کے عذاب سے ڈریں تو کوئی بُری بات نہیں۔ یہ کوئی کہنے کی بات نہیں ہے۔

اور اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ یہ وجوب کے لئے نہیں ہے تو اتنا تسلیم آپ بھی کرتے ہوں گے کہ اللہ کے حکم سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ عذاب سے ڈرنا اچھی بات ہے اور اگر اتنا بھی آپ نے مان لیا تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈرنا اچھی بات اُس وقت قرار پا سکتا ہے جب یہ تسلیم کیا جائے کہ کوئی فعل ایسا کیا گیا ہے جو اس بات کا مقتضی ہے کہ سزا دی جائے۔ اس لئے کہ اگر ہم نے کوئی ایسی بات نہیں کی جو موجب سزا ہو تو پھر ڈرنا لغویات ہے اور احمقانہ ہے۔ اور یہ بات خدا کے لئے محال ہے کہ وہ کسی احمقانہ بات کی تائید فرمائے۔ تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ عذاب کا مقتضی موجود ہے اور مقتضی یقیناً یہی ہے کہ ہم نے اللہ کے اَمر کی مخالفت کی ہے اور یہ بات بھی ثابت ہے کہ عذاب اور سزا اُسی وقت دی جا سکتی ہے جب واجب کی مخالفت کی جائے ورنہ مستحب یا مُباح کی مخالفت سے کوئی سزا و عذاب نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ بات ثابت ہو گئی کہ امر حقیقتاً وجوب ہی پر دلالت کرتا ہے۔

اور اگر اس پر بھی کوئی اعتراض کرے کہ آپ کا استدلال اس بات پر مبنی ہے کہ اَمر کی مخالفت کا مطلب اس کام کو ترک کرنا ہے جس کام کے لئے اَمر کیا گیا ہے یعنی جو حکم دیا گیا ہے اُس کی تعمیل نہ کی جائے۔

لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر امر کے معنی وہ سمجھے جائیں جو اس امر کے مخالف ہیں یعنی یہ کہ وہ امر واجب کے لئے ہے کہ مستحب کیلئے ہے تو اگر واجب کیلئے ہو تو اُسے مستحب سمجھ لیا جائے اور اس طرح امر کی مخالفت کی جائے ۔ ہم اس کے جواب میں یہ کہیں گے جب بھی حکم کی مخالفت کا ذکر ہوتا ہے تو اس کا مطلب ذہن میں ہمیشہ یہی آتا ہے کہ جس کو حکم دیا گیا تھا اُس نے حکم کو پورا نہیں کیا ۔ اور اسی کو نافرمانی کہا جاتا ہے کہ کسی کام کے کرنے کا کوئی حاکم حکم دے اور محکوم اس حکم کو پورا نہ کرے اور آپ نے مخالفت کی جو تاویل کی ہے اور اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ واجب کو مندوب نہ سمجھا جائے اور مندوب کو واجب نہ سمجھا جائے ۔ یہ ایسے معنی ہیں کہ اُن کی طرف سننے والے کا ذہن کبھی نہیں جائے گا ۔ اور اس کیلئے تو علیحدہ ایک دلیل کی ضرورت پڑے گی جو یہ بتا سکے کہ یہاں پر ایک نئے معنی مُراد لئے ہیں ۔ اور پھر اس آیت میں جس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے لفظ 'عن' لگا ہوا ہے جو اعراض (روگردانی) کے اوپر قطعی دلالت کرتا ہے اور اگر اس کے بھی جواب میں یہ کہا جائے کہ خدا کا ارشاد عن امرہٖ میں مطلق ہے لہٰذا وہ ہر امر کے اوپر جاری نہیں ہو سکتا جب کہ آپ کا مدعا تو یہ تھا کہ ہر امر وجوب ہی کیلئے ہو تو ہمارے پاس اس کا جواب یہ ہے کہ جب مصدر کی اضافت دی جاتی ہے اور اس لئے اُس پر الف لام نہیں داخل کیا جاتا تو اس کا مطلب بھی وہی ہو جاتا ہے جو الامر کا ہوتا ہے یعنی الف لام پہلے لگا کر الامر کہا جائے یا امر کو ضمیر کی طرف مضاف کر کے امرہ کہا جائے دونوں کا مقصد ایک ہی ہوتا ہے اور دونوں عموم کا فائدہ دیتے ہیں (عام ہونا) ۔ مثلاً اگر الامر کے بعد اِلّا لگا کر کسی امر کو مستثنیٰ کر دیا جائے تو یہ استثناء درست ہوگا اور اگر عموم کیلئے نہ ہوتا تو استثناء کی گنجائش نہ ہوتی اور پھر یہ بات

بھی ہے کہ اگر امر واجب کے علاوہ اور کسی معنوں پر بھی حقیقتاً دلالت کرتا تو ایسی صورت میں ہر امر کی مخالفت کرنے والے کی مذمت یا اُس کو عذاب سے ڈرانا غیر مناسب ہوتا اور اس آیت میں جسطرح سے مخالفت کرنیوالے کو ڈرایا گیا ہے اس طرح ہرگز نہ ڈرایا جاتا۔ کیونکہ یہ ہرگز نامناسب ہوتا اور خدا کی ذات سے بعید ہے کہ وہ غیر واجب کیلئے عذاب کی تہدید (دھمکانا) فرمائے۔

چوتھی آیت میں ارشاد ہوا

وَاِذَا قِیْلَ لَھُمُ ارْکَعُوْا لَا یَرْکَعُوْنَ ۝

"اور جب اُن سے کہا جاتا ہے کہ رکوع کرو تو وہ رکوع نہیں کرتے" یہاں بھی ان کی مذمت اس بات پر کی گئی ہے کہ وہ امر یعنی ارکعو کی مخالفت کرتے ہیں اور رکوع نہیں کرتے اور یہ حکم اگر واجب کام کیلئے نہ ہوتا بلکہ اُن کو نہ کرنے کا اختیار ہوتا تو پھر اس بات پر اُن کی بُرائی نہ کی جاتی کہ وہ امر کی مخالفت کرتے ہیں لیکن جنہوں نے کہا ہے کہ امر صرف وجوب میں حقیقت نہیں ہے انہوں نے اس دلیل پر بھی اعتراض کر دیا ہے اور اُن کا کہنا یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اُن کی بُرائی اس بات پر نہیں کی ہے کہ وہ رکوع نہیں کرتے بلکہ دراصل اس بات پر کی ہے کہ وہ ہمارے پیغمبروں کو جھٹلاتے ہیں اور اس کی دلیل وہ یہ لاتے ہیں کہ اللہ نے اس سے پہلے فرمایا ہے۔

وَیْلٌ یَّوْمَئِذٍ لِّلْمُکَذِّبِیْنَ ۝ "بُرائی ہے (جہنم ہے) اس دن جھٹلانے والوں کے لئے"

دوسری دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ ہم یہ کب کہتے ہیں کہ امر کا صیغہ واجب کیلئے کبھی نہیں ہوتا ہم تو صرف یہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے قرینہ ہونا چاہیئے جو اس بات کی گواہی دے کہ یہ وجوب کیلئے ہے ندب کیلئے نہیں ہے۔ تو یہاں ضرور قرینہ

موجود ہے جو اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ یہاں پر جو رکوع کا حکم دیا گیا ہے وہ واجب حکم ہے لہٰذا اس آیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہر مقام پر امر صرف واجب کیلئے ہوتا ہے اور ان دونوں دلیلوں کا جواب ہم نے دیدیا ہے پہلے کا جواب تو یہ ہے کہ آیا جن مکذبین کا ذکر آیت میں کیا گیا ہے کیا وہ وہی ہیں جنھوں نے رکوع کا حکم دے دیئے جانے کے بعد رکوع نہیں کیا تھا تو اگر وہ وہی ہیں تو یہ بات درست ہے کہ وہ رکوع نہ کرنے پر اس کے مستحق ہو گئے کہ اُن کو بُرا کہا جائے اور اس وجہ سے کہ انہوں نے رسولؐ کو جھوٹا بنایا جہنم کے مستحق ہو گئے اس لئے کافروں کو جسطرح اُصولِ دین کی مخالفت کی سزا ملیگی اسیطرح فروعِ دین کی مخالفت کی سزا بھی ملے گی اور اگر آپ یہ کہیں کہ یہ مکذبین دوسرے ہیں اور رکوع نہ کرنیوالے دوسرے دونوں الگ الگ ہیں تو اس بات میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ ایک گروہ کو جہنم کی خبر سُنائی گئی اس لئے کہ انہوں نے رسولؐ کو جھوٹا بنایا تھا اور دوسرے گروہ کو اس لئے بُرا کہا گیا کہ انہیں جس چیز کا حکم دیا گیا تھا انہوں نے اس کو پورا نہیں کیا یعنی حکم کی نافرمانی کی تو ہر دونوں صورتوں میں خواہ یہ دونوں باتیں ایک ہی گروہ نے کی ہوں کہ رسولؐ کو بھی جھوٹا بنایا ہو اور جب رکوع کا حکم دیا گیا تو اس کی مخالفت بھی کی ہو اس صورت میں بھی بہر حال ثابت ہے کہ اللہ نے رکوع کا حکم دینے کے بعد اس کی مخالفت کو قابل مذمت قرار دیا اور اس میں بھی کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی کہ خدا نے ایک ہی مقام پر دو گروہوں کا ذکر کیا ہو۔ ایک وہ گروہ جو رسولوں کو جھٹلاتا ہے اور دوسرا وہ گروہ جو امر کی مخالفت کرتا ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ امر ندب (مستحب) کیلئے ہوتا ہے انہوں نے اپنے دعوے پر دو دلیلیں دی ہیں۔ پہلی دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا جب میں تمہیں کسی چیز کا امر کروں تو جہاں تک تم استطاعت رکھتے ہو بجالاؤ" اور اس

کو دلیل اسطرح قرار دیتے ہیں کہ اس حکم کے بجالانے کو خود رسولؐ نے ہم پر منحصر کر دیا کہ جتنا ہم چاہیں پورا کریں اور یہی معنی ہیں ندب کے۔ اس لئے کہ بالفاظ دگر رسولؐ نے یہ کہا کہ اگر تم چاہو تو اس کو کرو اور اگر چاہو تو اسے ترک کر دو۔ لیکن یہ دلیل کمزور ہے۔ اِس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو اس کا بجالانا ہماری خواہش پر موقوف نہیں رکھا گیا بلکہ ہماری استطاعت پر رکھا گیا ہے جس کے معنی ہیں کہ جتنا ہم کر سکتے ہوں اور یہی معنی واجب ہونے کے ہیں۔ اس لئے کہ واجب کام بھی اُسی وقت واجب ہوتا ہے جب اس کا بجالانا ہماری استطاعت کے اندر ہو جیسا کہ قرآن مجید میں فرمایا گیا کہ " لوگوں کے اوپر اللہ کیلئے خانہ کعبہ کا حج واجب ہے۔ ہر اس شخص پر جو اس کی استطاعت رکھتا ہو"۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ جہاں استطاعت ہو وہ واجب ہو گیا وہ مستحب نہیں ہوتا۔ وہ لوگ جو امر مستحب کیلئے کہتے ہیں وہ اپنے دعوے پر دوسری دلیل دیتے ہیں کہ لغت میں سوال اور امر میں سوائے رتبے کے کوئی فرق نہیں۔ یعنی جب ہم سے ایسا شخص کسی بات کی خواہش رکھتا ہے جس کا رتبہ ہم سے بلند نہ ہو تو اُسے سوال کہتے ہیں اور بلند مرتبے والا شخص خواہش کرے تو اُسے امر کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے سوال اور امر دراصل ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ اگر امر کسی کام کو واجب کرنے کیلئے ہوتا تو امر اور سوال میں کوئی اور فرق ہونا چاہیئے تھا اور لغت میں کسی دوسرے فرق کا ذکر نہیں کیا گیا لہذا دونوں حرف یہ ظاہر کرتے ہیں کہ حکم دینے والے یا سوال کرنے والے کو وہ کام پسند ہے لیکن اس کا جواب دیدیا گیا ہے جو شخص اس کا قائل ہے کہ امر کسی کام کے واجب کرنے کیلئے ہوتا ہے اُس کی مراد تو اُس صیغے سے ہے جس کو اِفعَل کہتے ہیں اِفعَل ہم سے ایک فعل کا مطالبہ کرتا ہے اور ہم کو اس کے ترک کرنے سے روکتا ہے خواہ اُسے سائل استعمال کرے یا حاکم استعمال

کرے۔ البتہ واجب تو وہ اُسوقت ہوجاتا ہے جب شرع کی رو سے اِفْعَلْ کہنے والے کا حکم بجالانا ضروری ہوا۔ اور جب شرع کی رو سے اِفْعَلْ کہنے والے کا حکم ہم پر ضروری نہیں ہے لہٰذا اس چیز کا تعلق ہماری بحث سے نہیں ہے بلکہ یہ تو وہاں پر پیش ہوسکتا ہے جہاں اس کا سوال کیا جائے کہ کس شخص کا حکم ہم پر واجب ہے اور کس کا نہیں اس کا ایک جواب اور دیا گیا ہے وہ یہ کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ لغت میں سوال اور امر دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ یہ بات بھی ثابت نہیں ہے بلکہ بعض تحقیق کرنیوالوں نے خود اس کے معنی میں فرق کیا ہے

" امر مشترک ہے درمیان میں واجب اور مستحب کے "

جسطرح سے ایک مشترک لفظ کے دو معنی ہوتے ہیں جیسے "عین" کا لفظ ہے جسکے معنی آنکھ اور چھوٹی نہر کے ہیں کہ کبھی وہ آنکھ کیلئے استعمال ہوتا ہے کبھی حقیقت ہوتا ہے بلکہ اسی طرح اَمر کا صیغہ کبھی واجب کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسے خدا نے ارشاد فرمایا۔ " اقیمو الصّلوٰۃ " نماز قائم کرو اور کبھی مستحب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ " فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا " اس آیت میں ارشاد ہوا ہے " پس تم ان کے ساتھ معاہدہ لکھ لو اگر تم پاؤ ان میں نیکی " تو یہاں پر یہ حکم واجب پر دلالت نہیں کرتا بلکہ مستحب پر دلالت کرتا ہے۔ پس اگر یہ مانا جائے کہ اَمر کا صیغہ دونوں کیلئے بنایا گیا ہے۔ واجب کیلئے بھی اور مستحب کیلئے بھی تو اسکو مشترک ماننا پڑے گا لیکن اگر ہم اُسے قدر مشترک مان لیں واجب اور ندب کے درمیان میں تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ نہ حقیقت اور مجاز کا جھگڑا رہتا ہے اور نہ مشترک ہونا ضروری ہوتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ امر طلبِ فعل کے لئے ہے یعنی جب کوئی اَمر کرنے والا ہم سے کسی چیز کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کے اظہار کے لئے صیغہ امر جاری کرتا

پڑتا ہے جو کبھی واجب اور کبھی مستحب پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن اس قول کا جواب یہ ہے کہ آپ مجاز سے کیوں گھبراتے ہیں اس لئے کہ دلیلوں سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اصل میں اَمر وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ اور کبھی کبھی وہ مستحب اور جائز کیلئے بھی استعمال ہو جاتا ہے تو جسطرح سے دوسرے الفاظ ہیں کہ اُن کے ایک حقیقی معنے ہوتے ہیں اور وہ مجازی معنوں میں استعمال ہوتے ہیں اور اگر آپکی بات مان لی جائے کہ اَمر قدرِ مشترک کیلئے ہے تب بھی آپ کو مجاز سے نجات نہیں ملیگی اس لئے کہ جب دونوں معنوں میں سے ایک کی تخصیص کرینگے تو یہ تخصیص اس معنی کو مجاز بنا دیگی۔ بالفاظ دیگر اس لفظ کے دو مفہوم تھے لیکن آپ نے ایک چھوڑ دیا اور ایک اختیار کیا ہے اور کس معنوم کو ترک کر دیا ہے تب تک آپ کا مقصد حاصل نہیں ہوگا تو ایسا مقصد حاصل کرنے کیلئے کوئی علامت ایسی رکھنی پڑیگی جس سے آپ کو یہ معلوم ہو سکے کہ خاص اس جملے میں اَمر واجب کیلئے استعمال ہوا ہے اور کسی دوسرے جملے میں ندب کیلئے استعمال ہوا ہے اور اسی کو مجازی استعمال کہتے ہیں۔

لیکن جن لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اَمر قدرِ مشترک کیلئے نہیں ہے بلکہ خود ایک مشترک لفظ ہے یعنی لغت کے اعتبار سے دونوں کیلئے بنایا گیا ہے ندب کیلئے بھی وجوب کیلئے بھی۔ اِن میں سب سے پیش پیش سید مرتضیٰ ہیں وہ کہتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں بہت مقامات پر صیغۂ امر استعمال ہوا ہے اور یہ بھی ہمیں معلوم ہے کہ کہیں وہ وجوب کیلئے اور کہیں ندب کیلئے اور جب کوئی لفظ دو معنوں میں استعمال ہو اسی کو مشترک کہتے ہیں اور شرع میں ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اَمر وجوب کیلئے استعمال ہوا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ جب کوئی قرآن یا سُنت کا حکم اِن کو معلوم ہوتا تھا تو وہ اس کو واجب سمجھتے تھے اور ہم نے یہ بھی دیکھا ہے

کہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے مسائل کے متعلق بحث و گفتگو کرتے تھے لیکن جب
ان کے سامنے قرآن کی آیت یا حدیث پڑھ دی جاتی تو دوسرا اُسے تسلیم کرلیتا اور
اس مقام پر وہ اسلئے یہ نہیں کہتے تھے کہ یہ ندب کیلئے ہے کہ وہ واجب سمجھنے کے لئے
ظاہری معنوں کو اختیار کرلیتے تھے اور یہ نہ صرف صحابہ کا شعار تھا بلکہ ان کے بعد
والوں کا بھی رہا۔ اور ان کے درمیان بڑے بڑے مناظرے ہوتے رہے لیکن وہ
اس قانون سے کبھی باہر نہیں نکلے یعنی قرآن و حدیث کا حکم وہ فوراً تسلیم کرلیتے
تھے۔ یہاں تک کہ اب شرع کیلئے امر مشترک نہیں رہ گیا بلکہ شرعی معاملات
میں اسکی حیثیت منقول شرعی کی ہوگئی۔ اور جہاں تک ہمارے شیعہ علماء کا معاملہ
ہے انہوں نے کبھی بھی اس بات کی مخالفت نہیں کی کہ امر واجب کیلئے نہیں ہے اور
جو کچھ انہوں نے ان الفاظ کے بارے میں بحث کی ہے وہ اصل لغت کے اعتبار
سے کی ہے لیکن جہاں تک احکام شرعی کا تعلق ہے انہوں نے ہمیشہ امر کو وجوب
کیلئے سمجھا ہے اور اس حکم کو دلیلوں پر موقوف نہیں کیا ہے اور جہاں تک اس
مسئلے کا تعلق ہے کہ شیعہ علماء کا اجماع حجت ہے اس کو ہم دوسری کتابوں میں
بار بار بیان کرچکے ہیں۔ لیکن سید مرتضیٰ کے اس بیان کا جواب معالم الاصول
کے مصنف نے اسطرح دیا ہے کہ یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ قرآن اور حدیث میں
جب کسی بات کا حکم ملے تو ہم اس بات کو واجب سمجھیں یعنی جبتک کوئی اشارہ
اس بات کا نہ مل جائے کہ یہ حکم سنت کیلئے تھا اس وقت تک اس حکم کو سنت
نہیں سمجھا جاسکتا تو پھر آپ اس بحث میں کیوں پڑے ہیں کہ لغت کے اعتبار سے
امر کا صیغہ وجوب اور ندب میں مشترک ہے۔ اس لئے اگر ہم ایسا مان لیں تو پھر
اس بات کا ثبوت درکار ہوگا کہ شارع نے امر کے صیغے کو اس کے اصلی معنوں سے
ایک نئے معنوں کیطرف منتقل کردیا اور اگر انہوں نے منتقل کیا تو اس کا ثبوت

طلب کیا جائیگا یعنی کہیں ایسا بیان حدیث میں ہونا چاہیئے کہ اگرچہ در اصل لغت کے لحاظ سے امر مشترک ہے واجب اور ندب میں لیکن جب اللہ اور اس کے رسولؐ کے کلام میں ہو تو وہ واجب کیلئے ہوتا ہے اور اسطرح کا ارشاد کہیں نہیں ملتا ۔ تو پھر ایسی صورت میں بجائے یہ کہنے کہ شارع نے اسے منتقل کیا یہ کہنا بہتر ہے کہ لغت کے اعتبار سے امر وجوب کیلئے ہوتا ہے ۔ اور جب بھی وہ وجوب کیلئے کسی اور معنی میں استعمال ہوتا ہے تو وہ اس کے مجازی معنی ہوتے ہیں ۔ اور مجازی معنوں کیلئے قرینے یا علامت کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ خواہ اس میں کتنی ہی موشگافیاں کیجائیں سب سے زیادہ معقول نظریہ یہی ہے کہ امر وجوب کیلئے بنایا گیا ہے اور جب بھی اس کے خلاف استعمال کیا جاتا ہے تو وہ مجازی استعمال ہوتا ہے اور مجازی استعمال کیلئے ہمیشہ قرینے کی ضرورت ہوتی ہے ۔

مرّہ و تکرار کی بحث

"یعنی امر ایک مرتبہ کے لئے ہے یا تکرار کیلئے"

واضح بات تو یہ ہے کہ امر نہ تو فی نفسہٖ وحدت (ایک مرتبہ) کے لئے ہوتا ہے اور نہ تکرار کیلئے ہوتا ہے یعنی خود امر کے صیغے میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہوتا کہ اس کام کو کتنی بار کرنا چاہیئے بلکہ وہ تو صرف ایک فعل کا مطالبہ کرتا ہے لیکن جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کیلئے ہوتا ہے تو ان کے لحاظ سے "اِفعَل" کے معنی یہ ہوں گے کہ اس کام کو ہمیشہ کرتے رہو اور جو لوگ اس کو صرف ایک مرتبہ کیلئے قرار دیتے ہیں ان کے لحاظ سے ہر امر کو ایک مرتبہ بجا لانا کافی ہے ۔ ایک تیسرا گروہ ہے جو یہ کہتا ہے کہ انہیں نہیں معلوم کہ وہ

ایک مرتبہ کے لئے ہے یا زیادہ کے لئے ہے۔ ہم نے جو رائے پہلے بیان کی ہے کہ مطلق امر نہ وحدت کیلئے ہوتا ہے نہ تکرار کیلئے اس کیلئے ہمارے پاس جو دلیلیں ہیں وہ یہ ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ امر صرف مامور کو پورا کرنے کیلئے ہوتا ہے اور ایک دفعہ یا چند بار کا اس میں کوئی تصور شامل نہیں ہوتا۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح سے خود امر میں اس کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا کہ اس کام کو کہاں کیا جائے یا کس وقت کیا جائے اور نہ اس کا اظہار ہوتا ہے کہ کس طرح سے کیا جائے اور اس طرح سے اس میں تعداد کا بھی کوئی تصور نہیں ہوتا لیکن یہ بات ضرور ہے کہ کسی کام کو پورا کرنے کی کم سے کم مقدار ضرور مطلوب ہوتی ہے اور کم سے کم مقدار ایک ہے۔ لہٰذا اس لحاظ سے ایک مرتبہ تو اسے ضرور کرنا پڑے گا لیکن یہ صرف اس لحاظ سے کہ بغیر اس کے وہ کام پورا ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ کسی چیز کو ایک مرتبہ سے کم نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہم اس کا یقین رکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ یا چند مرتبہ فعل کی ضرورت ہے اس طرح سے جیسے کم اور زیادہ۔

مثلاً اگر کوئی کہے کہ "مارو" تو اس مارنے کے حکم میں یہ تصور نہیں ہو سکتا کہ تھوڑا مارو یا زیادہ جب تک کہ اس کو بیان نہ کیا جائے۔ پھر یہ کہاں معلوم ہوگا کہ اس کو کتنی مرتبہ مارو۔ تو جب یہ کہنا کہ اس کو ایک مرتبہ مارو یا دس مرتبہ مارو، دونوں صحیح ہو سکتے ہیں۔ حالانکہ ایک مرتبہ اور دس مرتبہ دو جداگانہ مفہوم ہیں۔ تو معلوم ہوا ہے کہ خود فعل میں یہ شامل نہیں بلکہ یہ اس کے صفات ہیں تیسری بات یہ سمجھا ہے کہ یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ جب کوئی امر کیا جاتا ہے تو وہ صیغہ امر جس مصدر سے بنا ہوتا ہے اس مفہوم کو حکم

دینے والا طلب کرتا ہے۔ مثلاً جب کوئی کہے "اضرب"۔

لیکن فقہاؒ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اُمر تکرار کیلئے ہے یعنی بار بار کرنے کیلئے ہے۔ اور اس کی اُنہوں نے تین ۳ مثالیں دی ہیں۔

پہلی دلیل تو یہ ہے کہ اگر اُمر بار بار کرنے کیلئے نہ ہوتا تو ایک مرتبہ نماز پڑھنا یا ایک مرتبہ روزہ رکھنا کافی ہوتا جبکہ ہمیں معلوم ہے کہ ایسا نہیں ہوسکتا۔

دُوسری دلیل یہ ہے کہ نہی تکرار کیلئے ہوتی ہے یعنی جب کسی کام کے کرنے سے منع کیا جائے تو اس منع کا اثر برابر قائم رہتا ہے۔ ایسا نہیں ہوگا کہ ایک مرتبہ خواہش ہونے پر زکر ے تو اس سے نہی پر عمل ہوجائیگا۔ ہاں آئندہ کرتا ہے اور جب نہی کے معنی ہیں" ترک" اور امر کے معنی ہیں" طلب" تو گویا دونوں یکساں ہیں، مشترک ہیں اپنے مفہوم میں۔ لہٰذا اُمر کی دلالت بھی بار بار کیلئے ہونی چاہیئے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ ہم اگر کسی چیز کا حکم دیتے ہیں تو ہم اس کی ضد سے منع کرتے ہیں تو جب نہی ہمیشہ کیلئے ہوتا ہے تو یہ امر بھی ہمیشہ کیلئے ہے لیکن یہ تینوں دلیلیں بہت کمزور ہیں۔

پہلی کا جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ اُمر ہمیشہ تکرار کیلئے ہوتا تو حج بھی بار بار کرنا پڑتا۔ لیکن ہر شخص کو یہ بات تسلیم ہے کہ زندگی میں حج کا کرنا ایک ہی مرتبہ واجب ہے۔

اور دوسری دلیل جو آپ نے دی تھی کہ اگر نہی تکرار کے لئے ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لغت میں قیاس ہے اور شرع میں قیاس جائز نہیں ہے اور دوسرا جواب بھی ہے کہ نہی کا مطلب ہوتا ہے اس مفہوم کو ترک کر دینا اور جب تک ہمیشہ کیلئے اس پر عمل نہ کیا جائے۔

وہ منتہی نہیں ہوتا (یعنی نہی پر پورا عمل نہیں ہوتا) اور اَمر کے معنی ہیں کسی حقیقت کو پُورا کرنا کسی مفہوم کو ثابت کرنا اور وہ ایک ہی مرتبہ کرنے سے ہوجاتا ہے۔

اور آپ نے تیسری دلیل یہ دی تھی کہ کسی چیز کا امر اس کی ضد کی نفی کرتا ہے۔ اسکا پہلا جواب تو یہ ہے کہ یہ خُود اختلافی مسئلہ ہے کہ اَمر کسی ضدِ خاص کی نفی کرتا ہے یا اگر ہم مان لیں کہ وہ کسی ضدِ عام کی نفی کرتا ہے تو اس مقام پر جو نہی ہے وہ اُسی اَمر سے نکلتی ہے جسکا حکم پہلے دیا گیا تھا تو جہاں جہاں اَمر ثابت ہوگا وہیں وہیں اس کی ضد سے نفی بھی ہوگی مثلاً نماز پڑھنے کا حکم جس وقت ثابت ہوگا اس وقت کوئی ایسا فعل جو نماز پڑھنے میں حارج ہو ممنوع ہوجائیگا۔ لیکن جہاں اَمر ثابت نہیں ہوگا وہاں اس کی ضد کی نفی بھی نہیں ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ اَمر جس چیز کے لئے کیا جائے اس کے پُورا کر دینے پر ختم ہوجاتا ہے اور اس کے مقابلے پر جو نہی ہے وہ بھی اس کی پیروی کرتی ہے مثلاً اگر کسی کو چلنے کا حکم دیا گیا تو جب تک حکم جاری ہے اُس وقت تک اُسے کھڑے ہونے کی ممانعت ہے اور جیسے ہی چلنے کا حکم ختم ہوگا۔ کھڑے ہونیکی ممانعت بھی ختم ہوجائے گی۔

اصل: جس طرح سے اِس معاملے میں دو آراء ہیں کہ اَمر کا صیغہ ایک مرتبہ کے لئے ہے یا تکرار کیلئے۔ اسی طرح سے اس اَمر میں بھی اختلاف کیا گیا ہے کہ کیا صرف اَمر یہ چاہتا ہے کہ کام فوراً پورا کیا جائے کہ اگر مکلف اس میں دیر کرے تو وہ نافرمان قرار دیا جائے گا۔ شیخ مفیدؒ اور علماء کی ایک پوری جماعت نے اسی رائے کو تسلیم کیا ہے

یعنی اُن کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی حکم دینے والا حکم دے تو پھر حکم پانے والے کو چاہیئے کہ جتنا جلد ممکن ہو اُسے پورا کرے۔ لیکن سید مرتضیٰ نے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ امر مشترک ہے جلد بجالانے اور دیر میں پورا کرنے میں۔ اِن کا مطلب یہ ہے کہ ایسی صورت میں کہ امر میں خود کوئی اشارہ اس بات کا نہ پایا جاتا ہو کہ اس کو فوراً کرنا ہے اگر کوئی شخص فوراً نہ کرے تو وہ گناہ گار نہ ہوگا۔ البتہ اگر امر کرنیوالے کا مقصد یہ ہوگا کہ یہ کام فوراً کیا جائے تو اس کیلئے کوئی اشارہ یا قرینہ ہونا چاہیئے۔ چنانچہ محقق حلی (ابوالقاسم ابن سعید) اور علامہ حلی (محمد ابن مطاہر) بھی اس کے قائل ہیں کہ جب کوئی امر مطلق ہو یعنی اسمیں کسی قسم کا قرینہ عجلت یا تاخیر کا نہ پایا جاتا ہو تو وہ صرف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بس وہ کام پورا کر دیا جائے اگر جلدی کیا جائے تب بھی یہ سمجھا جائیگا کہ حکم کی تعمیل ہو گئی اور اگر دیر میں کیا جائے تب بھی یہ سمجھا جائے گا کہ حکم کی تعمیل ہو گئی اور یہی قول مصنف کتاب کے نزدیک بھی صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ جلد اور بدیر بجالانا اسی طرح کا ایک تعلق ہے جس طرح سے اس سے پہلے ایک دفعہ کرنے یا چند مرتبہ کرنے کو بتایا گیا تھا یعنی جسطرح سے وہ خارج ہیں۔ (اصل مفہوم سے) اسی طرح سے جلد اور دیر کا مفہوم بھی امر کے مفہوم سے جُدا ہے اور غور کیا جاتے تو معلوم ہوگا کہ جلدی فعل کی صفت ہے اور اسی طرح سے دیر بھی اس کی صفت ہے۔ اور صفت ہمیشہ موصوف سے ایک الگ چیز ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص کسی کام کو جلدی پورا کر دے اور دوسرا شخص اُسی کام کو دیر میں پورا کرے تو حکم دینے والا یہ نہیں کہے گا کہ ایک نے کام کیا اور دوسرے نے کام نہ کیا۔ بلکہ یہ کہے گا کہ اس شخص نے جلدی کر دیا اور اس نے دیر میں کیا

مثلاً اُستاد نے دو شاگردوں سے ایک سوال کیا کہ دونوں لکھ کر اس کا جواب دیں۔ ایک نے ۱۰ منٹ میں لکھدیا اور دوسرے نے تیس منٹ میں لکھا تو یہ ظاہر بات ہے کہ دیر میں جواب دینے والے سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم نے جواب نہیں دیا۔ لیکن ان سب کے بعد بھی کچھ لوگوں نے اس بات کو صحیح سمجھا ہے کہ عمل فوریت (فوراً) کیلئے ہے اور اس سلسلے میں چند دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

(۱) اگر کوئی مالک اپنے نوکر سے کہے کہ پانی پلادو اور نوکر پانی لانے میں دیر کردے تو اُسے خطاوار قرار دیا جائیگا اور اگر امر فور کیلئے نہ ہوتا تو اُسے خطاوار یا نافرمان کیسے کہا جاتا۔ لیکن اس کا جواب یہی ہے کہ یہاں پر اسکا قرینہ موجود ہے کہ وہ جلد پانی چاہتا ہے اور ہماری بحث تو وہاں تھی جہاں کوئی قرینہ نہ ہو۔

(۲) دوسری دلیل اُنہوں نے یہ دی کہ اللہ نے سجدہ نہ کرنے پر ابلیس لعٗ کو ملعون قرار دیا اور فرمایا "جب میں نے تجھے حکم دیا تھا تو پھر سجدہ کرنے سے تجھے کس چیز نے روک لیا۔" اور جلدی مقصود نہ ہوتی تو ابلیس لعٗ یہ کہہ سکتا تھا کہ میں سجدہ آئندہ کرلوں گا۔ اس کا جواب بھی یہ ہے کہ یہ امر بھی خود بتاتا ہے کہ سجدہ فوراً کیا جائیگا اس لئے کہ خدا تعالیٰ نے اس کا وقت مقرر فرمایا اور اس طرح کہا۔

"پس جب میں اُسے ٹھیک کردوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو اس کے لئے سجدہ میں جھک جاؤ"۔

تو یہاں لفظ اذا بتاتا ہے کہ اس کام کو فوراً کرنا چاہیئے ورنہ صرف امر سے یہ بات واضح نہ ہوتی۔

(۳) تیسری دلیل فور کے قائل یہ دیتے ہیں کہ اگر اس کے مفہوم میں

تاخیر بھی شامل ہوتی تو یہ ضروری تھا کہ اس کا ایک وقت مُعیّن ہو اور یہ کہیں نہیں پتہ چلتا کہ تاخیر کا کوئی وقت کہیں مقرر ہے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ ان دونوں میں تعلق کیا ہے تو وہ یہ ہے کہ اگر کوئی وقت تاخیر کا مُعیّن نہیں ہوا تو اس صورت میں آخری امکانی زمانے تک (قیامت تک) کبھی بھی وہ کام کر لیا جائے اور اسطرح حکم کی تعمیل کا کوئی فائدہ ہی نہیں رہ جائیگا۔ مثلاً کوئی شخص کسی سے کہے کہ میرے لئے ایک میز بنا دو اور وہ پچاس برس تک بھی نہ بنائے اور پھر یہ کہے کہ بنا لوں گا۔ جلدی کیا ہے تو آپ کے لحاظ سے وہ خطا وار نہیں ہوگا اور اگر تاخیر کی کوئی حد ہے جیسا کہ ضرور ہونی چاہیئے تو وہ کہاں ہے جبکہ بقول آپ کے وہ اُمر میں نہیں ہے۔

جیسے کہ نماز کیلئے طہارت۔ لیکن بعض ایسے اسباب ہیں کہ اگرچہ ہمارا براہ راست تعلق تو اُنہیں سے ہوتا ہے لیکن جو کام ہمیں کرنا ہوتا ہے وہ دراصل سبب نہیں ہوتا بلکہ سبب کے واسطے مُسبّب ہوتا ہے لہذا اس صورت میں اگر یہ کہا جائے کہ فلاں کام واجب ہے جبکہ اس کی حیثیت مُسبّب کی ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے اس لئے کہ یہ خود اشارہ ہوگا اس بات کی طرف کہ وہ سبب جس پر یہ مُسبّب موقوف ہے وہ خود ہی بجا لایا جائے گا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس بحث کا کوئی خاص فائدہ نہیں۔ اس لئے کہ مُسبّب اور سبب کا تعلق اتنا گہرا ہوتا ہے کہ اُمر میں دونوں میں سے جو بھی ہو۔ دونوں وجود میں آئیں گے اس لئے کہ وہ ایک دوسرے سے جدا نہیں رہ سکتے۔

اصل :- حق یہ ہے کہ اگر کسی شئے کا حکم دیا جائے (ایجابی طور پر) تو یہ مقتضی نہیں ہے نہی کا (یعنی منع کرنے کا) اس کی ضد خاص ضد سے نہ تو لفظاً اور نہ معناً۔ لیکن جہاں تک اسکی تمام ضد کا تعلق

ہے وہ کبھی کبھی مُراد لی جاتی ہے اور یہاں پر اس سے مُراد اس کی کوئی ایک ضد ہوتی ہے جو وجود رکھتی ہے لیکن کوئی ضد مخصوص نہیں ہوتی۔ امر کبھی مطلق ہوتا ہے اور مُراد یہ لیا جاتا ہے کہ اس کی ضد کو ترک کر دیا جائے اور یہی ضمنا اسی امر سے نکل آتی ہے۔ مثلاً اگر کسی سے کہیں کہ بیٹھے رہو تو دراصل کسی خاص چیز کی ممانعت نہیں ہے لیکن اس کے معنی یہ ضرور ہیں کہ کوئی ایسا فعل نہ کرو جس سے بیٹھنا ترک ہو جاوے اور اس بحث میں کہ کسی چیز کا امر اس کی ضد کی نفی کسی حد تک کرتا ہے تو ان میں سے بعض نے بحث کا موضوع یہ قرار دیا ہے کہ ضدِ عام سے کیا مُراد ہے اور انہوں نے اس کے مشہور معنی لئے ہیں یعنی "ترک" یعنی فعل کی ضد ترک ہے اور یہ کہ ترک کی وجہ سے کتنی چیزیں چھوڑنی پڑتی ہیں۔ یہ ایک ضمنی مسئلہ ہے مثلاً جب بیٹھنا واجب ہو گیا تو لیٹنا، کھڑا ہونا، ٹہرنا ممنوع ہو جائیں گے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ ان کی ممانعت کا حکم دیا گیا بلکہ اس وجہ سے کہ بغیر ان کاموں کے ترک کئے ہوئے اس حکم پر عمل ممکن نہیں۔ لیکن بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ یہ جو آپ کہتے ہیں کہ ترک اس کے معنی ہوتے ہیں تو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اس میں بحث کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ بحث دراصل ضد خاص میں سے ہے لیکن یہ کہنا بھی اشکال سے خالی نہیں۔ ہمارے نزدیک اس میں یہ اعتراض ہے کہ یہاں بحث یہ نہیں ہے کہ امر کسی چیز کا مقتضی ہوتا ہے بلکہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ آیا عین حکم اس کی ضد کی نفی کرتا ہے کہ نہیں اور جب یہ ہے تو اس میں ضدِ خاص کی کوئی قید نہیں رہ جاتی بلکہ ضدِ عام ہی زیادہ قابلِ بحث ہے یعنی اصل بحث یہ ہے کہ امر لفظاً ضدِ عام کی نفی کرتا ہے یا معناً۔ کچھ علماء کا خیال ہے کہ کسی شئے کا حکم دینا بعینہٖ ایسا ہے جیسا اس کی ضد کی نفی کرنا۔ یعنی اگر کہا جائے کہ نماز پڑھو تو اس کے معنی ہیں "ـــــــ"

لیکن دوسرے کہتے ہیں کہ بعینہٖ تو نہیں ہے نہی مستلزم (یعنی کوئی بات اس سے نکلتی ہو) ہے اسمیں بھی دو گروہ ہیں بعض کہتے ہیں کہ نہی کا استلزام امر سے لفظاً ثابت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ لفظاً ثابت نہیں ہے بلکہ معناً ثابت ہے۔

ادلۂ اربعہ

مسائل فقہ کا استنباط جن چار دلیلوں سے کیا جاتا ہے انہیں اصولِ فقہ یا منابع فقہ کہتے ہیں۔

۱۔ سب سے پہلا منبع قرآن ہے ۲۔ دوسرے کو سنت یا حدیث کہتے ہیں۔ ۳۔ اجماع ۴۔ دلیلِ عقل

قبل اس کے کہ ان ادلہ پر تفصیلی بحث کی جائے یہ جان لینا ضروری ہے کہ اصولِ فقہ کا تعلق فروعِ دین سے ہے، اصولِ دین سے نہیں ہے اس لئے یہاں یہ بحث نہیں کی جاتی کہ کوئی خدا ہے یا نہیں ہے اور نہ یہ بحث کیجاتی ہے کہ خدا کا حکم ماننا ضروری ہے یا نہیں۔ بلکہ پیغمبرؐ کے متعلق بھی یہ بحث نہیں کیجا سکتی کہ ان کا حکم قابلِ اطاعت ہے یا نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں تو اصولِ فقہ کے لئے مسلمات میں سے ہیں کہ جن پر کسی بحث کی ضرورت نہیں لہٰذا ہماری جستجو صرف یہ ہوتی ہے کہ آیا یہ حکم اللہ یا رسولؐ کا ہے یا نہیں۔ لہٰذا جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حکم اللہ یا رسولؐ کا ہے تو کسی مسلمان کو اس کے قبول کرنے سے انکار نہیں ہوتا اور یہی حیثیت مکتبِ شیعہ میں امام معصومؑ کی ہے کہ امامؑ کا حکم بھی دراصل خدا کا حکم ہوتا ہے اور اس کو بھی اپنے حکم پر کسی استدلال

کی ضرورت نہیں۔ اس لئے ہم حکم خدا کی تلاش سب سے پہلے قرآن میں کرتے ہیں اور اس کے بعد حکم معصوم میں، جس میں معصومؑ کا قول، عمل اور تقریر معصومؑ بھی شامل ہے۔

قرآن اور حدیث میں فرق صرف یہ ہے کہ قرآن چونکہ معجزہ کے طور پر نازل ہوا ہے اس لئے اس کی صحت کے بارے میں کوئی بحث نہیں ہوتی البتہ اس کے بارے میں دوسری بحثیں ہوتی ہیں مثلاً یہی کہ یہ حکم وجوب کیلئے ہے یا نہیں۔ یہ حکم خاص ہے یا عام۔ یا یہ کہ آیت منسوخ تو نہیں ہوگئی یا یہ کہ حکم مجمل ہے تو اس پر عمل کرنے کے لئے اس کی تفسیر تلاش کیجائے۔ اسی لئے اس میں اس قسم کی بحثیں ہوتی ہیں کہ آیا یہ نص صریح ہے یا ظاہر ہے یا نہیں، (جس کے خلاف بھی دوسرا مفہوم نکلتا ہے) منطوق ہے (جس کے بولنے سے سمجھ آجائے) یا مفہوم ہے (جس کے لئے دلیل کی ضرورت ہو) مشروط ہے یا غیر مشروط ہے۔ اور اسی طرح کے دوسرے مسائل پر بحث ہوتی ہے۔

لیکن جہاں تک حدیث کا تعلق ہے اگرچہ دلیل کے لحاظ سے وہ بھی حجت ہے اور پھر اس کا حجت ہونا قرآن سے بھی ثابت ہے جیسا کہ قرآن میں ہے۔ " رسولؐ جس بات کا حکم دے اُس کو بجالاؤ جس سے روکے رُک جاؤ" اور فرمایا " رسولؐ تمہارے نفسوں سے بھی زیادہ تم پر حاکم ہے' اور اسی طرح جہاں بھی قرآن میں اللہ کی اطاعت کا حکم ہے وہاں پر اَطیعُوا الرَّسُولَ بھی لگا ہوا ہے۔ جیسا کہ اس آیت میں ہے کہ " اے ایمان والو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسولؐ کی اور صاحبِ امر کی" لہٰذا کسی کو حق نہیں پہنچتا کہ وہ رسولؐ کے یا امامؑ کے حکم کو چیلنج کرے اور یہ کہے کہ یہ قرآن میں کہاں لکھا ہے بلکہ رسولؐ اور امامؑ کو ماننے کے بعد عقلاً یہ ضروری ہو جاتا ہے

کہ ان کے حکم کو خدا کا حکم سمجھا جائے ۔ اور خاص طور پر جبکہ قرآن میں رسولؐ کی فرمانبرداری ہر مسلمان پر فرض کردی گئی ہے لہٰذا اس کے دلیل ہونے میں تو کوئی شک نہیں ۔ بحث صرف یہ ہوتی ہے کہ آیا یہ حدیث صحیح ہے یا نہیں ۔ اگر صحیح ہے تو وہ دلیل کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اگر صحیح نہیں ہے تو اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا سوائے ان صورتوں کے جن کا ذکر بعد میں آئیگا ۔

اجماع کی تفصیل بعد میں آئے گی ۔

ماحکم بہ العقل حکم بہ الشرع

یعنی عقل کا فیصلہ کبھی شرع کیخلاف نہیں ہوتا اور نہ ہی شرع کا فیصلہ عقل کیخلاف ہوتا ہے ۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ ہر انسان اپنی رائے پر عمل کرنے لگے ۔ اس لئے کہ ہر انسان عقل کامل نہیں رکھتا ۔ دوسرے یہ کہ ہر شخص کی عقل خود بغیر کسی کی مدد کے سب سے بہتر حکم کی طرف نہیں پہنچ سکتی البتہ جب کوئی دوسرا اس کے سامنے مختلف حکم رکھدے اور ہر حکم کی علت بتائے تو بے شک اسوقت ایک صحیح العقل انسان یہ سمجھ سکتا ہے کہ سب سے بہتر حکم کیا ہے ۔ مثال کے طور پر ہر انسان یہ تو نہیں سمجھ سکتا کہ چوری کی سزا کیا ہے اور کتنی ہونی چاہیئے ۔ لیکن جب اس کے سامنے چوری کی مختلف سزاؤں کی تفصیل رکھی جاتی تو بے شک وہ اسوقت اس نتیجے پر پہنچ جائیگا کہ چوری کے انسداد کیلئے ہاتھ کاٹنے سے بہتر کوئی سزا نہیں ہوسکتی اور تب اس کی سمجھ میں یہ بھی آجائیگا کہ اگر کوئی مجرم جرم کیلئے کوئی آلہ استعمال کرتا ہے تو حکومت سب سے پہلے اس آلے کو اس کے قبضہ سے لے لیتی ہے اور چوری کا آلۂ جرم ہاتھ ہے ۔

یہاں تک ہر شخص سمجھتا ہے کہ کسی نادان کے ہاتھ میں پستول یا چاقو جیسی

چیز نہ دی جائے تاکہ وہ اس کو غلط طریقے پر استعمال نہ کر سکے۔ چوری میں سب سے زیادہ تعلق ہاتھ کا ہوتا ہے لہٰذا شریعت نے اس کیلئے وہی سزا مقرر کی ہے جو اس کی فطری سزا ہو سکتی ہے لیکن سمجھ لینا چاہیے کہ یہ سزا اس حکومت میں دی جا سکتی ہے جو صحیح معنوں میں اسلامی ہو اور جہاں مجبور اور بیکار لوگوں کیلئے ان کی بسر اوقات کا انتظام کیا جاتا ہو۔ اور لوگوں کے پاس چھینا ہوا اور غصب کیا ہوا مال نہ ہو۔ مثلاً عقل یہ کہتی ہے جو انسان کسی فعل کے کرنے پر مجبور ہو اس کو اس کی سزا نہ ملنی چاہیے اور نہ کسی شخص کو ایسا حکم دینا چاہیے جس کے بجا لانے کی قدرت اس میں نہ ہو تو شرع بھی فرماتی ہے کہ جو کام انسان اپنے ارادے اور اختیار سے نہ کرے وہ اس کا مجرم نہیں ہے اور قرآن مجید میں کہہ دیا گیا ہے۔

" لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا " اللہ کسی کو اس کی برداشت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا"۔ لیکن چند ایسے عقلی اصول بنائے گئے ہیں جن میں خاص طور پر دلیلِ عقل کو استعمال کیا جاتا ہے۔

استصحاب :- کسی چیز کو ساتھ رکھنا۔ اصطلاحی معنوں میں اس سے مراد ہے ابقاءً مَا كَانَ یعنی سابق حکم کو باقی رکھنا۔ یعنی جو موضوع یا حکم پہلے سے چلا آرہا تھا اور اب اس کے باقی ہونے میں شک پیدا ہو گیا تو اس صورت میں کیا اس حکم کو چھوڑ دیا جائے یا اس کو باقی رکھا جائے۔ تو عقل یہ بتاتی ہے کہ یقین کو شک سے نہیں توڑا جا سکتا۔ پہلے یقین کو ختم کرنے کیلئے ایک دوسرا یقین ہونا چاہیے جو اس کے خلاف ہو یعنی اگر کسی خاص حالت کیلئے کوئی حکم دیا گیا تھا لیکن اس حالت کے ختم ہونے کا یقین نہیں ہوا تو وہی حکم جاری رہیگا۔

مثلاً اگر یہ سوال ہے کہ رمضان کا مہینہ ختم ہوا یا نہیں تو جب تک اس کے ختم ہونیکا یقین نہ ہو، محض شک کی بنا پر روزے ختم نہیں کئے جاسکتے یا اگر آفتاب غروب ہونیکا یقین نہ ہو تو روزہ افطار نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ دن کا یقین تھا اور ابھی رات کا یقین نہیں ہوا۔ اسی طرح ۲۹ تاریخ اگر چاند دکھائی نہیں دیا تو نیا مہینہ شروع ہونیکا یقین نہیں ہوا اسی لئے کہا گیا ہے کہ "یقین کو نہیں توڑتا مگر یقین۔

دوسری تعریف استصحاب کی اسطرح کی گئی ہے۔

• "الحکم ببقاء حکم أو موضوع ذی حکم شُكَّ فی بقائه۔"

• یعنی کسی حکم یا کسی ایسے موضوع کا جس پر کوئی حکم لگایا گیا ہو اور اب اس کی بقا میں شک ہو اس کے باقی رکھنے کا حکم"۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ استصحاب خود حکم نہیں ہے بلکہ امارت یعنی نشانی ہے کہ وہ حکم کی نشاندہی کرتا ہے یعنی استصحاب کے قاعدے سے ہمیں یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ پہلا حکم ابھی ختم نہیں ہوا۔

لیکن دوسرے علماء نے اس کو خود دلیل قرار دیا ہے اور اسی لئے وہ استصحاب کو اصل کہتے ہیں

چنانچہ ہمارے پاس جو حدیثیں ہیں وہ بھی یہ بتاتی ہیں کہ استصحاب پر اسلئے عمل کرنا چاہیئے کہ یقین کو شک سے نہیں توڑا جاسکتا۔ یعنی جبتک یقین نہ ہوجائے کہ وہ حکم جو پہلے دیا گیا تھا بدل دیا گیا یا یقین نہ ہوجائے کہ وہ موضوع جس کے لئے حکم دیا گیا تھا وہ خود بدل گیا، اس وقت تک پہلا ہی حکم قابل عمل ہوگا۔

بعض علماء نے استصحاب کی اس دلیل پر کہ "یقین نہیں ٹوٹتا مگر یقین سے" اعتراض کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب پہلے یقین کے بارے میں شک

پڑ گیا تو دراصل دونوں باتیں ایک ہی طرح مشکوک ہو گئیں مثلاً رمضان کی ۲۹ تاریخ اگر بادل چھائے ہوتے ہیں اور کوئی ایک شخص آکر کہے کہ میں نے چاند دیکھا ہے تو کیا اب رمضان کے باقی ہونے کا یقین رہ جائیگا۔ ہر شخص یہی کہے گا کہ اب ہمارے دل میں شک پیدا ہو گیا تو یہ کہنا وہ یقین باقی ہے غلط ہے۔

تو دراصل یہ کہنا چاہیے کہ قاعدہ استصحاب ہمیں یہ بتاتا ہے کہ اگر سابقہ یقین میں شک پڑ جائے تو سابق حکم ختم نہیں ہو گا بلکہ پہلا حکم حالتِ شک میں بھی باقی رہے گا۔ البتہ اگر شرع نے خود کوئی پہلے یقین کو بدلنے کیلئے طریقہ مقرر کیا ہے تو اسطرح کے ثبوت کے بعد پہلا حکم ختم ہو جائیگا۔ یعنی اگر دو عادل شخص ہمارے سامنے گواہی دیں کہ انہوں نے عید کا چاند دیکھ لیا ہے تو خواہ ہمیں یقین حاصل نہ ہو مگر روزے کا حکم بدل جائیگا۔ تو اسطرح استصحاب کی یہ تعریف زیادہ بہتر ہے کہ

"استصحاب شارع کا وہ حکم ہے جس میں شک پیدا ہونے کے بعد بھی اس عمل کو جاری رہنے دیا جائیگا جو حالت یقین میں تھا۔ جب تک کوئی شرعی ثبوت اس کے خلاف نہ مل جائے"۔

اسی لئے اس کو حکم احرازی بھی کہتے ہیں (یعنی قرآنی حیثیت کو محفوظ رکھنے والا) یعنی جب تک دوسرا حکم واقعی (حقیقی) ہم تک پہنچ جائے اسوقت تک حکم احرازی پر عمل کیا جاتا ہے لیکن استصحاب کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نئے حکم کی تلاش بھی نہ کی جائے۔ نئے حکم کی جستجو ضروری ہے۔ استصحاب پر عمل اسی صورت میں درست ہو گا جب شک پیدا ہونے کے بعد باوجود تلاش و جستجو کے کوئی ثبوت ایسا فراہم نہ ہو جو پہلے حکم واقعی کو بدل دے۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ استصحاب حکم واقعی نہیں ہے بلکہ حکم احرازی ہے کیونکہ اگر حکم واقعی ہوتا تو دوسرے

حکم کی تلاش کی ضرورت نہ ہوتی ۔
اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہر عاقل شخص یہ جانتا ہے کہ اُس کے فرائض کچھ فرائض ہیں ۔ وہ بالکل آزاد نہیں ہے مثلاً کوئی یہ کہے کہ مجھے اس کا علم نہیں ہوا کہ رمضان کا مہینہ کب شروع ہوا اور کب ختم ہوگیا یا یہ کہ نماز کا وقت کب آیا اور کب ختم ہوگیا تو وہ یہاں استصحاب جاری نہیں کر سکتا یا وہ یوں کہے کہ پہلے تو رمضان نہیں تھا اور رمضان آنے کا یقین نہیں ہوا ۔ لہٰذا روزہ میرے اوپر واجب نہیں ہوا بلکہ ایسی چیزوں کی جستجو بھی ضروری ہے یعنی انسان کو اس کی توجہ رکھنی چاہیے کہ نماز کا وقت آگیا اور مزید دیر کرینگے تو نماز قضاءً ہوجائے گی یا یہ شعبان کا مہینہ کب ختم ہوگیا اور رمضان کب شروع ہوگیا ۔ اس لئے کہ اتنا تو ہمیں معلوم ہے کہ نماز اور روزہ واجب ہیں لہٰذا اس کو صحیح طور پر ادا کرنیکی کوشش ضروری ہے ۔ یہاں پر علم کا نہ ہونا کافی نہ ہوگا ۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ مجھے اس قانون کا علم نہیں تو اس کو معاف نہیں کیا جائیگا ۔ اس لئے کہ اگر کتاب میں یا کسی ذریعے سے قانون کی اشاعت کی جاچکی ہے تو پھر لاعلمی کوئی عذر نہیں ہے ۔ اس طرح کوئی بندہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ مجھے اس کا علم نہیں ہے کہ اللہ نے کیا واجب کیا ہے اور کیا حرام کیا ہے ۔؟

ارکانِ استصحاب

:- استصحاب کے جاری کرنے کے کچھ ارکان ہیں یعنی جب تک وہ نہ پائے جائیں استصحاب کا قاعدہ جاری نہیں ہوتا اور وہ حسب ذیل ہیں ۔

(۱) **یقین** :- یعنی پہلے کسی موضوع کا جس کیلئے کوئی حکم شرعی دیا گیا ہو ۔ یقین ہو یا کسی حکم کا یقین ہو ۔

(۲) **شک** :- یعنی اس سابق یقین کی بقا میں شک پیدا ہوجائے یعنی

یہ کہ وہ حکم باقی ہے کہ نہیں۔

(۳) **وحدتِ متعلق** :۔ یعنی جس چیز کا یقین رہا ہو اسی میں شک پیدا ہو جائے ۔

(۴) **یقین اور شک کا بالفعل ہونا** :۔ یعنی یہ کہ یقین بھی اس بات کا کہ رمضان موجود ہے اور شک بھی ہے اس بات میں کہ کہیں رمضان ختم تو نہیں ہو گیا ۔

(۵) **مطابقت** :۔ یعنی ایک کا دوسرے کے بعد واقع ہونا ۔

(۶) **زمانِ شک کا زمانِ یقین سے متصل ہونا** :۔ یعنی یقین کے فوراً بعد شک پڑنا ۔

(۷) **یقین کا مقدم اور شک کا مؤخر ہونا ۔**

فرقہ جعفریہ کے علاوہ مسلمانوں کے دوسرے فرقے بھی استصحاب کو حجت مانتے ہیں البتہ مالکی، حنبلی اور شافعی فرقوں کے علماء استصحاب کو حجت شرعیہ مانتے ہیں۔ یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ خود شرع سے استصحاب ثابت ہے۔ وہ عقل کو بطور دلیل کے نہیں مانتے البتہ حنفی کہتے ہیں کہ استصحاب کسی حکم کو ثابت نہیں کرتا۔ بلکہ حکم سابق کو دفع کرتا ہے لہٰذا استصحاب اس وقت حجت بن سکتا ہے جب کوئی دوسری دلیل بھی موجود ہو۔ لیکن شیعہ علماء کا دعویٰ ہے کہ استصحاب کے حجت ہونے پر عقل بھی گواہ ہے۔ تمام ملکوں کے قانون بھی اس کی تائید کرتے ہیں اور انسان کی فطرت بھی یہی ہے کہ وہ یقین کو اس وقت تک ترک نہ کرے جب تک اس کے مقابلے میں دوسرا یقین نہ آجائے۔ مثلاً اگر کوئی عزیز باہر چلا گیا ہو اور مدت سے اس کی کوئی خبر نہ

آئی ہو تو اس کی زندگی کے بارے میں شک ضرور پیدا ہوگا ۔ مگر شک کی بنا پر اس کو مردہ قرار نہیں دیا جائے گا۔

اس کے علاوہ استصحاب کی حجیت پر اجماع بھی ہے ۔

متیسرے استصحاب پر حدیث سے بھی دلیلیں لائی گئی ہیں جیسا کہ زرارہ ابن اعین نے امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ انہوں نے عرض کیا کہ میرے لباس میں کسی کے زخم کا خون لگ گیا یا کسی اور طرح سے خون لگ گیا میں نے اس کو نشان لگا لیا کہ جب پانی ملیگا تو پاک کر لوں گا پھر نماز میں شریک ہوگیا اور اس بات کو بھول گیا تھا نماز کے بعد پھر یاد آگیا تو امامؑ نے فرمایا کہ " تو طہارت کرے گا اور نماز پھر سے پڑھے گا "۔

زرارہ نے عرض کیا کہ اگر ایسا ہو کہ میں نے وہ جگہ نہ دیکھی ہو اور صرف یہ جان لیا ہو کہ کپڑے میں نجاست لگ گئی ہے، پھر میں نے اسے ڈھونڈا اور وہ جگہ نہ پا سکا ۔ پھر جب نماز پڑھ لی تو وہ جگہ مل گئی تو اس پر امامؑ نے فرمایا " اس کو پاک کرے گا اور نماز دوبارہ سے پھر پڑھے گا ۔

زرارہ نے پھر عرض کیا کہ اگر میں نے خیال کیا کہ کپڑوں میں خون لگ گیا ہے لیکن مجھے یقین نہیں ہوا اور میں نے نظر ڈالی تو کچھ دکھائی نہ دیا پس میں نے نماز پڑھ لی لیکن بعد کو میں نے کپڑوں میں نجاست لگی دیکھی تو امامؑ نے فرمایا " اس کو دھو ڈالے گا لیکن نماز دوبارہ نہ پڑھے گا "۔

زرارہ نے عرض کیا کہ یہ کیوں ۔ امامؑ نے فرمایا ۔ اس لئے کہ پہلے تم کو طہارت کا یقین تھا اور بعد کو شک پیدا ہوا اور یہ درست نہیں ہے کہ تو یقین کو شک سے توڑ دے ۔

پھر زرارہ نے عرض کیا کہ اگر میں نے یہ جان لیا کہ کپڑے میں خون لگ گیا ہے

لیکن یہ نہیں جانا کہ کہاں لگ گیا ہے۔ امامؑ نے فرمایا تو اپنے کپڑوں کا وہ حصہ جس کو نجس ہوتے دیکھا تھا دھو ڈال یہاں تک کہ تجھے طہارت کا یقین ہو جائے۔

زرارہ نے عرض کیا کہ آیا اس حالت میں اس پر غور کروں۔

امامؑ نے فرمایا نہیں تم کو یہ چاہیئے کہ جو شک تمہارے دل میں پیدا ہوا وہ دور ہو جائے۔ زرارہ نے پھر عرض کیا کہ جب میں نے دیکھا کہ اُس وقت میں نماز پڑھ رہا تھا۔

امامؑ نے فرمایا کہ اگر پہلے تم نے شک کیا اور پھر اس کو دیکھ لیا تو تم نماز توڑ دو گے اور طہارت کر کے پھر سے نماز پڑھو گے اور اگر تم کو پہلے شک نہیں ہوا تھا اور تم نے حالت نماز میں دیکھ لیا تو تم نماز پڑھ لو گے اور اس کو دھو لو گے اور پھر اپنی نماز پر قائم ہو جاؤ گے۔ اس لئے کہ شاید وہ ایسی چیز ہو جو نماز میں واقع ہوئی ہو پس تم کو نہیں چاہیئے کہ تم اپنے یقین کو شک کے ذریعے سے ختم کر دو۔

اس موضوع پر یہ بالکل صحیح روایت ہے اور بہت اہم ہے۔ روایت میں بہت سے مسائل پر روشنی پڑتی ہے لیکن ہمارے موضوع کیلئے سب سے زیادہ اہم یہ جملہ ہے کہ "تیرے لئے ٹھیک نہیں ہے کہ تُو شک کی وجہ یقین کو توڑ دے"

حضرتؑ نے اسے دو مرتبہ فرمایا۔ اس طرح یہ ایک کلیہ بن جاتا ہے اور تمام ایسے حالات میں استعمال ہو سکتا ہے۔

اصل برأت :- (برأۃ) ۔ ادلۂ عقلیہ میں سے دوسری دلیل اصل برأۃ کہلاتی ہے اس کو برأۃ شرعیہ بھی کہتے ہیں ۔

برأت کے معنی ہیں کسی حکم سے آزاد ہو جانا ۔ یہاں اس سے مُراد یہ ہے کہ اگر کسی حکم کے بارے میں شک ہو اور علم حاصل نہ ہو سکے یعنی علم واقعی حاصل ہونے سے مایوسی ہو جائے تو ایسے موقع پر اس حکم شرعی کی نفی ہو جاتی ہے ۔

مختلف فرقے کے عُلماء نے برأت کے حجت ہونے میں اختلاف کیا ہے اور اس میں بھی اختلاف ہے کہ کن مواقع پر برأت حجت ہے لیکن شیعوں کے عُلماء اُصولیین برأت کو مطلقاً حجت مانتے ہیں خواہ شُبہ موضوع کے بارے میں ہو یا حکم کے بارے میں ہو ! البتہ اخباری عُلماء (اُصول فقہ کو نہ ماننے والے ۔ وہ شیعہ عُلماء جو صرف حدیث کو مانتے ہیں اور اصول فقہ کے قائل نہیں ۔ انہیں اہل حدیث سے مثال دی جا سکتی ہے ۔) برأت شرعیہ کو صرف وہاں حجت مانتے ہیں جہاں کسی چیز کے واجب ہونے کا شک ہو ۔ لیکن جہاں کسی چیز کے حرام ہونے کے بارے میں شُبہ ہو وہاں وہ اصل برأت پر عمل نہیں کرتے اس کو وہ شُبہ تحریمیہ کہتے ہیں ۔

لیکن برأت شرعیہ ایک ایسی دلیل ہے جس کا ثبوت قرآن میں بھی ملتا ہے ' حدیث میں بھی ' اجماع سے بھی اور عقل سے بھی ملتا ہے ۔

۱۔ **قرآن سے ثبوت :۔** قرآن کی سورۂ طلاق میں ارشاد ہوتا ہے " اللہ کسی نفس کو تکلیف نہیں دیتا (ذمہ دار نہیں ٹھہراتا) لیکن اس چیز کیلئے جس کو اس نے پہنچا دیا ہو" اس آیت سے واضح ہو جاتا ہے کہ جو حکم بندے تک نہیں پہنچا اللہ بندے کو اس کا ذمہ دار نہیں ٹھہراتا۔

دوسرے مقام پر سورۂ بنی اسرائیل کی پندرہویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے۔ " ہم اسوقت تک سزا نہیں دیتے جب تک کہ کوئی پیغمبر نہیں بھیج دیتے"۔ اس آیت کا مطلب بالکل واضح ہے کہ جب تک ہماری طرف سے حکم لیجانے والا حکم نہ پہنچا دے اسوقت تک ہم اپنے بندوں کو بری الذمہ رکھتے ہیں۔ اور ان کو مستوجب سزا قرار نہیں دیتے۔

۲۔ **حدیث سے ثبوت :۔** اس بارے میں حدیثیں بھی بہت ہیں یہاں صرف ایک حدیث پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ حریز نے امام جعفر صادقؑ سے روایت کی ہے کہ آپؑ نے فرمایا "کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ میری امت پر نو چیزیں اٹھالی گئی ہیں۔

① خطا ② نسیان (بھول) ③ مجبوری (جبر) ④ جس کا علم نہ رکھتے ہوں ⑤ جس کی طاقت نہ رکھتے ہوں ⑥ جس کے لئے مضطر ہو گئے ہوں یعنی اس کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو (اضطراری حالت) ⑦ جسطرح سے حسد کرنا برا ہے لیکن یہ دل میں پیدا ہو جاتا ہے دل میں پیدا ہونا گناہ نہیں ⑧ طائرہ یعنی بدشگونی کرنا ⑨ وسوسہ۔ یعنی دل میں کسی عقیدہ کے متعلق شک پیدا ہونا جب تک کہ اس کا اعلان نہ کرے۔

اس حدیث سے یہ ظاہر ہو گیا کہ جس چیز کا علم انسان کو نہ ہو اس کی باز پرس اس سے

نہ ہوگی۔ لیکن بعض علماء نے کہا ہے کہ اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اگر کسی حکم کا علم نہ ہو تو اس کی باز پرس نہ کی جائیگی بلکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس موضوع کا علم نہ ہو یعنی جس چیز کو نہ جانتا ہو اس کے بارے میں باز پرس نہ ہوگی۔ مثلاً اگر اس کا علم نہ ہو سکے کہ رمضان شروع ہو گیا اور اس وجہ سے روزہ نہ رکھے تو اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مجھے اس کا علم نہیں کہ روزہ واجب ہے تو یہ جہالت ناقابلِ معافی ہے۔

لیکن دوسرے علماء نے جواب دیا ہے کہ حدیث میں "ما" کا لفظ آیا ہے جس کا مطلب یہ ہے جو چیز بھی نہ جانتا ہو۔ لہٰذا اس کی تخصیص موضوع کے ساتھ نہیں کی جا سکتی بلکہ اس میں حکم اور موضوع دونوں شامل ہیں۔ دوسرا یہ کہ اللہ نے اس کو بطور احسان کے بتایا ہے اس صورت میں یہ عجیب بات ہے کہ اس کی اتنی حد بندی کر دی جائے کہ صرف بعض چیزوں میں تو معافی ہو اور باقی چیزیں قابلِ معافی نہ ہوں اور پھر یہ بھی کہ اللہ کی طرف سے حکم ہی عائد ہوتا ہے اور جب وہی معاف نہ ہوا تو پھر اللہ نے کیا چیز اٹھالی۔ لہٰذا جس طرح سے اور آٹھ چیزوں میں پوری معافی دی گئی ہے اسی طرح اس میں بھی پوری معافی ہوگی۔

(۳) **اجماع سے ثبوت**:۔ مسلمانوں کا اس قاعدے پر اتفاق ہے کہ لاعقوبۃ الاّ بعد البیان۔

• یعنی کوئی سزا نہیں لیکن بیان کے بعد" بالفاظِ دیگر جب تک پہلے حکم کو بیان نہ کر دیا جائے اس وقت تک سزا دینا ظلم ہے اس بنا پر اگر کسی حکم کے متعلق شک ہو تو ہمیں اختیار حاصل ہوتا ہے کہ ہم اسے کریں یا نہ کریں۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جب تک شارع کا حکم ہم تک نہ پہنچ جائے ہم مکلف نہیں۔

ہیں۔

(۴) **برأت شرعیہ کا ثبوت عقل سے**:- یہ عقل کا قانون ہے کہ مکلّف پر حکم اُس وقت لازم ہوتا ہے جب اُس کو حکم مل جائے یعنی حکم پہنچنے سے پہلے اس پر سزا دینا عقلاً قبیح ہے اگرچہ درحقیقت برأت شرعیہ سے عقل سے دلیل پیش کرنا بے محل ہے۔ اس لئے کہ جب قرآن، سنّت اور اجماع سے کوئی بات ثابت ہو جائے تو دلیلِ عقل کی ضرورت نہیں رہتی، تو جہاں تک برأت شرعیہ کا تعلق ہے یعنی "لاعقوبۃ اِلّابعد البیان" اس لئے عقل سے استدلال بے موقع ہے لیکن برأت کی یہ قسم برأت عقلیہ ہے اس برأت کیلئے بیشک عقل سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔

برأت عقلیہ سے کیا مُراد ہے؟ یعنی جب کوئی مکلّف شارع کے حکم کو قرآن و سُنّت کے ذریعہ سے نہ جان سکے تو اس کو عقل کے ذریعے معلوم کرے تو جہاں پر عقل کے ذریعے وہ حکم ثابت ہو وہاں اس پر عمل کرے اور جس مقام پر ثابت نہ ہو تو پھر اپنے کو اس سے بری سمجھے۔ لیکن بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ عقل کا فیصلہ ہے کہ جہاں ضرر کا احتمال ہے اس سے بھی اپنے کو محفوظ رکھا جائے مثلاً اگر کسی پانی میں زہر مل جانے کا شک ہو جائے تو عقل یہی حکم دیگی کہ اس پانی سے پرہیز کیا جائے یعنی جہاں ضرر کا امکان ہو عقلاً اس سے بچنا واجب ہے۔ اسطرح اس قاعدے میں اور اصل برأت کے قاعدے میں ٹکراؤ پیدا ہو جاتا ہے یعنی ایک قاعدے کی رو سے اس پر احتیاط لازم ہوتی ہے اور دوسرے قاعدے کی رو سے شک کی حالت میں انسان بری الذمہ ہو جاتا ہے لیکن دراصل یہاں کوئی تعارض نہیں ہے اور اگر تعارض ہے تو یہ دونوں حکم عقلی نہیں ہو سکتے اس لئے کہ عقل ایک جگہ

وقت میں وہ حکم نہیں دے سکتی کہ مستقل یہ بھی کہے کہ یہ حکم ضروری ہے اور یہ بھی کہے کہ ضروری نہیں ہے۔ لہٰذا دوسرا قاعدہ جس کو قاعدہ دفع ضرر کہتے ہیں اصل برأت کو محکوم نہیں بنا سکتا۔ اس لئے کہ اگر یہ مان لیا جائے تو پھر اصل برأت کا استعمال کیوں نہیں ہو سکتا حالانکہ قرآن و حدیث میں اس کی تاکید کی گئی ہے اور سہولت وہیں دی جا سکتی ہے جہاں دل میں شک پیدا ہو، پس جہاں شک پیدا نہ ہو وہاں سہولت دینے کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ مثلاً کوئی یہ نہیں سوچتا کہ چھٹے وقت کی نماز واجب ہے اور جب کوئی ایسا سوچتا ہی نہیں تو اگر کوئی یہ کہے کہ شریعت نے سہولت دی ہے کہ جب تک چھٹی نماز پڑھنے کے دلیل نہ ہو اس وقت تک آپ بری الذمہ ہیں۔

تو یہ بات عقلاً کوئی معنی نہیں رکھتی۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ عادل ہے ظالم نہیں، لہٰذا اس کی مثال معاذ اللہ ڈاکو یا درندے سے نہیں دی جا سکتی کہ اگر کسی راستے میں ان کا خطرہ ہو تو لوگ اس راستے سے بچتے چلیں بلکہ یہاں تک تو ہم کو یقین ہے کہ اللہ ہم کو ایسی تکلیف نہیں دے گا جو ہماری طاقت سے زیادہ ہوگی۔ جو چیز ہمارے علم میں نہیں اس پر سزا دینا عدل کے منافی ہے لہٰذا احتیاط کی ضرورت ہر ایسے مقام پر نہیں ہوتی جہاں شک کا وجود ہو اور اس طرح قاعدہ احتیاط جس کو قاعدہ ضرر احتمالی بھی کہتے ہیں اس کا دائرہ عمل اصل برأت سے بالکل علیحدہ ہے۔ احتیاط وہاں کی جاتی ہے جہاں انسان نے باوجود شبہ ہونے کے علم حاصل کرنے کی کوشش نہ کی ہو، جب کوتاہی صرف اس کی طرف سے ہو تو وہاں عقل بھی کہتی ہے کہ احتیاط کرنا چاہیے۔ مثلاً کوئی حاکم کسی مجرم کو شک کی بنا پر سزا نہیں دے سکتا۔ یہاں یہ احتیاط نہیں کی جا سکتی کہ شاید یہ مجرم ہو اس لئے اس کو قتل کر دیا جائے بلکہ یہاں احتیاط

اس امر میں کیجائیگی کہ شاید یہ مجرم نہ ہو اور احتمالِ جرم پر قتل نہیں کیا جاسکتا۔
یا اگر یہ احتمال ہو کہ یہ نکاح منسوخ ہوگیا یا نہیں تو یہاں بھی احتیاط ضروری ہے
یعنی جب تک منسوخ ہونیکا الیقین نہ ہوجائے، منسوخ ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتے
لہٰذا ایک قاعدہ کلی یہ سمجھ لینا چاہیے کہ جہاں دوسرے کو نقصان پہنچنے کا احتمال
ہو وہاں قاعدہ دفع ضرر یا احتیاط پر عمل کیا جائے گا اور جہاں کسی دوسرے شخص
کو نقصان پہنچنے کا احتمال نہیں ہے وہاں اصل برأۃ پر عمل کیا جائیگا۔

تعارض بین الادلّہ

:- جس وقت ہم عملیہ استنباط میں مختلف دلیلوں
پر نظر کرتے ہیں تو اِن دلیلوں کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں جو کتاب اور سنت سے
حاصل ہوتی ہیں اور ادلّۂ عقلیہ کو بھی اپنے سامنے رکھتے ہیں تو کبھی ایسا ہوتا ہے
کہ بعض دلیلیں بعض دوسری دلیلوں کی معارض ہوتی ہیں یعنی اُن کے درمیان
میں اختلاف ہوتا ہے، مثال کے طور پر ایک دلیل کی رُو سے ایک فعل واجب
ہوتا ہے لیکن دوسری دلیل کی رُو سے وہ واجب نہیں ہوتا، ایسی صورت میں
فقیہہ کو یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ وہ کس دلیل کو اختیار کرے۔ اس کے لئے تعارض
کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔

وہ تعارض ہے جو خود دلیلِ لفظی میں پایا جاتا ہے یعنی دو حدیثوں کا ایک دوسرے
کے معارض ہونا اور کبھی دلیلِ لفظی (یعنی اس دلیل میں جو قرآن یا حدیث کے الفاظ
سے حاصل ہوتی ہے) اور دوسری دلیل میں ہوتا ہے (جو عقل سے حاصل ہوتی ہے)
جسے دلیلِ عقل کہتے ہیں۔ ایسی دلیلوں کو جو استدلال سے حاصل ہوتی ہیں دو
قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے ۱۔ دلیلِ برہانی ۲۔ دلیلِ استقرائی
بلکہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دو عقلی دلیلیں آپس میں ٹکرا جائیں ایسی صورت میں فقیہہ کا

کام یہ ہوتا ہے کہ وہ یہ جانے کہ کس دلیل کو حاکم بنایا جائے اور کس کو محکوم کرے یعنی دونوں میں سے کس کی مطابقت میں فیصلہ کرے اور کس دلیل کی مخالفت میں فیصلہ کرے۔

۱۔ پہلی قسم

خود دلیلِ لفظی میں تعارض :-

یہ تو محال ہے کہ شرع ایسے دو حکم دے جو آپس میں ٹکراتے ہوں اگر ایسا مان لیا جائے تو احکام شرع میں تناقص پیدا ہو جائے۔

لہٰذا یہ بات تو ناممکن ہے کہ وہ دونوں حکم شارع کے ہوں، لہٰذا ہمیں ایک ہی حکم کو اختیار کرنا ہے تو اب اس کی موافقت میں کچھ قرائن کا ہونا ضروری ہے اسی کو ہم معصومؑ کا اشارہ کہیں گے۔

لیکن ایک حدیث کو قبول کرنے اور دوسری کو رد کرنے کیلئے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے درمیان میں تطبیق نہ کی جا سکتی ہو، یعنی اس کا امکان ہی نہ ہو کہ دونوں پر عمل کیا جا سکے یا کر لیا جائے' پس اگر ایسی صورت ہو کہ ایک حدیث تو بالکل واضح ہو اور اس کے مفہوم میں کسی تاویل کی گنجائش نہ ہو لیکن دوسری حدیث ایسی ہو کہ اگرچہ اس کے ظاہری معنی پہلی حدیث سے ٹکراتے ہوں لیکن اگر غور کیا جائے تو اس کے ایک اور معنی بھی نکل سکتے ہوں جو پہلی دلیل سے نہ ٹکراتے ہوں مثلاً یہ دونوں حدیثیں رسولؐ خدا کی ہیں۔

۱)۔ روزہ دار کیلئے جائز ہے کہ روزے کی حالت میں اپنا پورا سر پانی میں ڈبو دے۔

۲)۔ اپنا پورا سر پانی میں نہ ڈبو جبکہ تم روزہ دار ہو۔

اس میں پہلی حدیث نے پانی میں سر ڈبونے کو روزہ دار کیلئے جائز قرار دیا اور دوسری میں منع کیا گیا اور نہی کا صیغہ استعمال کیا گیا، نہی کا صیغہ عام طور پر

حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن کبھی وہ مکروہ کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے تو یہ ہوسکتا ہے کہ جس حدیث میں سر ڈبونے کو منع کیا گیا ہے وہ نہی حرمت کی نہ ہو بلکہ کراہت کی ہو تو اس صورت میں دوسری حدیث کو بھی صحیح مانتے ہوئے ہم پہلی حدیث پر عمل کرسکتے ہیں ۔ یعنی دونوں حدیثوں کو ملا کر مطلب یوں ہوا کہ روزہ دار کے لئے پانی میں سر ڈبونا جائز تو ہے مگر مکروہ ہے اور بہتر یہی ہے کہ روزے کی حالت میں ارتماس نہ کرے ۔ تو اسطرح فقیہہ فیصلہ کرے گا کہ حدیث میں جو نہی آئی ہے وہ تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے اور اسطرح سے ایک اصول بن جائیگا کہ جب دو دلیلیں ایک ہی حیثیت کی ایسی موجود ہوں کہ ان میں سے ایک میں اجازت موجود ہو اور دوسری میں ممانعت ہو تو چونکہ اجازت میں ایک پہلو ہوتا ہے اور ممانعت میں دو پہلو ہوتے ہیں تو اس صورت میں ممانعت کا وہی پہلو اختیار کیا جائے گا جسکے ساتھ پہلی حدیث پر عمل ہوسکتا ہو یعنی جواز مع الکراھۃ ۔

تیسری صورت ۳ یہ ہے کہ ایک حکم عام ہو اور دوسرا خاص ہو مثلاً ربوٰ یعنی سود ۔ اس کا عام حکم یہ ہے یہ ربوٰ حرام ہے ۔ لیکن ایک حدیث میں یہ کہا گیا ہے کہ والد اور اولاد کے درمیان ربوٰ جائز ہے تو اس صورت میں بھی دونوں حدیثوں پر عمل ہوسکتا ہے ۔ وہ اسطرح کہ ہر عام چیز میں کچھ استثنیٰ ہوتا ہے تو یہاں یہ دوسری حدیث ایک عام حکم سے ایک خاص صورت کو مستثنیٰ کرتی ہے ۔ تو اس کا پورا مسئلہ یوں بنے گا کہ دو شخصوں کے درمیان میں ہر قسم کا سودی کاروبار حرام ہے سوائے اس کے جب والد اور اولاد کا معاملہ ہو یعنی بیٹا باپ کو اور باپ بیٹے کو ربوٰ دے سکتا ہے ۔

یہ بات ثابت ہے کہ ایک عام حکم کے بعد ایک خاص حکم آتا ہے تو خاص سے عام کی تخصیص ہو جاتی ہے ۔ اور ایسی صورت میں دوسرا حکم مخصص کہلاتا ہے

لہٰذا اس سے ایک عام اُصول حاصل ہوتا ہے کہ جب حکم کو استنباط کرتے وقت فقیہ کے سامنے کوئی مخصّص آجائے یا کوئی مُقیِّد مل جائے جو اس حکم مطلق کی تخصیص کر دے تو مخصّص اور مُقیِّد کو مقدم رکھا جائیگا یعنی اسوجہ سے وہ عام حکم یا مطلق حکم اِن صورتوں میں جاری نہ ہوگا جن کی تخصیص یا حد بندی کر دی گئی ہے۔

چوتھی صورت :۔ کبھی تعارض اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ایک حکم کسی موضوع کو واجب کرتا ہے دوسرا کسی شرط یا صفت کی موجودگی میں اس کی لغی کر دیتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ عام حکم یہ ہے کہ مستطیع پر حج واجب ہے لیکن حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ قرضدار پر حج نہیں ہے تو اس صورت میں دوسری حدیث بظاہر پہلی حدیث سے ٹکراتی ہے لیکن درحقیقت وہ استطاعت کی تحدید (حدبندی) کرتی ہے یعنی یہاں دوسری حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب تک کوئی قرضدار ہے وہ مستطیع نہیں ہے، پس وہ شخص جو مقروض ہو مستطیع کی فہرست سے خارج ہو جاتا ہے اور اسطرح دونوں حکموں میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔

پانچویں صورت :۔ اگر دو نصوص آپس میں ٹکرا جائیں اور دونوں واضح دلالت ہوں اور اُن میں سے کوئی دوسرے کا مخصّص اور مُقیِّد نہ بھی ہو تو اس صورت میں دونوں میں سے کسی پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے تو یہ ترجیح بلا مرجح جائز نہیں ہے لیکن دراصل یہ ایک فرضی بات ہے اس لئے کہ آیات قرآنی میں یا احادیث صحیحہ میں ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ دونوں حکم ہر حیثیت سے بالکل برابر ہوں اور پھر دونوں کے درمیان کسی طرح سے تطبیق نہ ہو سکتی ہو اور نہ ان میں سے کوئی دوسرے کا مخصّص

بن سکتا ہو۔ اس لئے کہ اِن میں کوئی وجہ ترجیح نہ ہوگی تو ایسا ضرور ہوگا کہ دونوں میں سے ایک نص کسی تسلیم شدہ اصل کے مطابق ہوگا، یا کوئی دوسری حدیث یا آیت اس کی تائید کرتی ہوگی اور کوئی نہ کوئی صورت ایسی ضرور ہوگی کہ مکلف اپنی تکلیف کو سمجھ سکے یا اس لئے بھی ضروری ہے کہ اللہ کا لطف اس کا مقتضی ہے کہ کوشش کرنیوالے کی رہنمائی فرمائے۔

تعارض کی دوسری قسم :- یعنی جب دلیلِ لفظی اور غیر لفظی کے درمیان میں تعارض ہو۔

I ۔ جو دلیلِ لفظی نصِ قطعی کی حیثیت رکھتی ہو اس سے کوئی برہانی یا استقرائی دلیل نہیں ٹکرا سکتی۔ اس لئے کہ اگر قیاسی یا استقرائی دلیل حکمِ معصومؑ سے ٹکرا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ معصومؑ کو جھٹلا رہی ہے اور ایسا ہونا محال ہے اس لئے علمائے شریعت کا ارشاد ہے کہ نصِ شرعی اور دلیل عقلی کے درمیان کبھی تعارض نہیں ہوا اور یہ صرف عقیدہ نہیں ہے بلکہ اگر تمام احکام شرعیہ کو جو قرآن اور سُنّت صحیحہ سے ثابت ہیں عقل کے معیار پر پرکھا جائے تو اِن میں سے کوئی ایک حکم بھی ایسا نہ ملے گا جو عقل کیخلاف ہو اور یہی وہ چیز ہے جو ہمارے دین کو ادیانِ سابقہ سے ممتاز کرتی ہے اور یہی چیز ہماری شریعت کے نافذ ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے۔

عیسائیوں کے یہاں تو یہ کہا جاتا ہے کہ دینی احکام کو الگ رکھو اور عقل کو الگ رکھو اور اسی لئے بہت سے عیسائی اپنے دین پر اعتراض کرتے ہیں اور حیران ہوتے ہیں کہ وہ ایسی بات کو کیونکر قبول کریں جو قطعاً عقل کیخلاف ہے لیکن ہماری شریعت میں کوئی ایسی پریشانی پیدا نہیں ہوتی اس لئے کہ اسلام نے عقل کو رسولِ باطن کا درجہ دیا ہے چنانچہ ہم اصولِ دین کو بھی عقل کے معیار پر ہی جانچتے ہیں اور اگر کوئی اصل عقل کیخلاف ہو تو اُسے قبول نہیں کرتے۔ البتہ اگر تعارض پیدا ہوتا ہے

تو ایسی دلیلِ لفظی میں جو قطعی ہو اور ایسی دلیلِ استقرائی میں جو قطعی نہ ہو۔ اس صورت میں ہم دلیلِ لفظی کو مقدم کریں گے اور دلیل غیر لفظی کو جب تک وہ موجبِ یقین نہ ہو جائے حجت نہ مانیں گے۔ لیکن اگر دلیلِ لفظی خود صریحی نہ ہو یا یقینی نہ ہو اور کسی دلیلِ عقلی سے خواہ وہ برھانی ہو یا استقرائی، ٹکرا جائے تو ان صورتوں میں دلیلِ عقلی کو دلیلِ لفظی پر ترجیح دی جائیگی۔ یعنی ایسی دلیلِ لفظی پر عمل نہ کیا جائیگا اور اس کی وجہ ظاہر ہے وہ یہ کہ ایسے مقام پر دلیلِ عقلی حکم شرع کے اوپر صریحی دلالت کرتی ہے اور دلیلِ لفظی کی دلالت غیر صریحی ہے اور ظہور اسی وقت حجت بنتا ہے جب اس کے باطل ہونے کا علم نہ ہو۔ لیکن جب ہم کو دلیلِ عقلی کے ذریعے سے اس کا باطل ہونا معلوم ہو جائے تو ہم پر یہ بات منکشف ہو جائیگی کہ معصومؑ نے اس مقام پر ظاہری معنی مراد نہیں لئے ہیں بلکہ وہ معنی مراد لئے ہیں جو عقل کے مطابق ہوں۔ اگر دو غیر لفظی دلیلیں آپس میں ٹکرا جائیں تو یہ ناممکن ہے کہ وہ دونوں قطعی ہوں، لہٰذا اس میں سے ایک کو اختیار کیا جائے گا اور دوسری کو رد کر دیا جائیگا۔ ایسی دلیل کو اختیار کیا جائیگا جس کی دلالت زیادہ واضح ہو۔

دلیلِ شرعی کی نایابی کی صورت میں استنباط کی صورت :-

"اِن عناصر کے بارے میں جو دلیلِ شرعی کی نایابی کی صورت میں استنباطِ مسائل کے لئے کام آتے ہیں"۔

جب فقیہ کو کوئی ایسی دلیل نہیں ملتی جو دلیلِ شرعی بن سکے اور اس کی بنیاد پر وہ فیصلہ کر سکے تو اس مشکل کی حالت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب کچھ نہ کچھ عمل کرنا ہی ہے تو پھر کرنا کیا چاہیے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ عمل شرع کے

حکم کے مطابق ہو مگر ہم کو اس کا علم نہیں ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حکم شرعی کے خلاف ہو تو صورت یہ پیدا ہوتی ہے کہ ایک مجتہد تو نہیں بتا سکتا کہ واقعاً شارع کا حکم کیا ہوسکتا ہے لیکن اس کو یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ مکلفین کی تکلیف کیا ہے ۔ مثال کے طور پر تمبا کو پینا یا کھانا، تمباکو پینے کو (ادخان) تدخین (دھواں لینا) کہتے ہیں ہوسکتا ہے کہ شارع نے تدخین کو حرام قرار دیا ہو مگر ہمارے سامنے کوئی ایسی دلیل موجود نہیں ہے جس کی بنا پر ہم اسے حرام کہہ سکیں۔ بات یہ ہے کہ شارع کے زمانے میں اس کا رواج ہی نہ تھا نہ آپ سے کسی نے سوال کیا اور نہ منع کرنے کی ضرورت پڑی لیکن آج ہم کو یہ فیصلہ ضرور کرنا ہے کہ ہم تدخین کریں یا اس سے اجتناب کریں ۔ ایسی صورت میں جو فیصلہ کیا جائیگا اس کے لئے کچھ اُصول بھی مقرر کئے گئے ہیں ۔ اور ان سوالات کا جواب اِنہی اُصولوں کی روشنی میں دیا جائیگا ۔ ایسے اُصول کو اُصولِ عملیہ کہتے ہیں ۔

I. قاعدہ عملیہ اساسیہ :- اِس قاعدہ میں یہ فیصلہ کرنا ہے کہ جب ہمیں حکم شرعی معلوم نہ ہو تو ہمارے لئے احتیاط واجب ہے یا ہم برائت اصلیہ پر عمل کریں ۔ اگر ہم یہ فیصلہ کریں اس صورت میں احتیاط ضروری نہیں ہے اور ہم اس وقت تک آزاد ہیں جبتک کوئی حکم ثابت نہ ہو جائے ۔ اس قاعدے کی رو سے یہ فتویٰ دیا جائیگا کہ تدخین جائز ہے لیکن اسپر یہ ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جب ہم یہ جانتے ہیں کہ حتی الامکان اللہ کی اطاعت کرنا چاہئیے اور اس کی مرضی کیخلاف کوئی کام نہ کرنا چاہیئے تو ہم کو اس کا علم کیسے ہوا کہ تدخین اللہ کی مرضی کے خلاف نہیں ہے ۔

لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اطاعت خالق اُس کے بندوں پر فرض ہے

اور خود عقل کے نزدیک اس کا حق ادا کرنا ضروری ہے چنانچہ اسی وجہ سے ہم شرع کا حکم جاننا چاہتے ہیں تاکہ حق بندگی ادا ہو سکے اور اس سلسلے میں ہم کوشش بھی کرتے ہیں کہ حکم خدا کو کسی نہ کسی طرح معلوم کریں۔ قرآن و حدیث میں اسے تلاش کرتے ہیں لیکن حکم جب کہیں نہیں ملتا تو پھر عقل ہی اس بات کا فیصلہ بھی کرتی ہے کہ ایسی صورت میں ہماری تکلیف کیا ہے۔

جس مقام پر عقل ہمیں یہ بتائے کہ خواہ حکم معلوم ہو یا نہ ہو ہمیں کوئی فعل ایسا نہ کرنا چاہیئے جس میں مخالفت کا احتمال ہو تو پھر احتیاط پر عمل ضروری ہو جائیگا لیکن اگر عقل یہ فیصلہ کرے کہ اللہ ہمیں ایسی تکلیف نہیں دے سکتا کہ ہم ہر اس چیز کو چھوڑ دیں جس کے بارے میں اس کا قطعی حکم ہم کو نہ مل گیا ہو تو پھر یہ فیصلہ ہو گا کہ ہم کو احتیاط کی ضرورت نہیں ہے۔ اور آزاد ہیں اور یہ فیصلہ اس لئے بھی قابل قبول ہے کہ خدا نے فرمایا ہے کہ دین میں سختی نہیں ہے اور کسی انسان کو گنجائش سے زیادہ تکلیف نہیں دی گئی ہے اور یہ بھی ایک مسلّم قاعدہ ہے کہ کوئی حکم بغیر کہے عائد نہیں ہوتا۔ اس بات پر بھی نظر رکھنی چاہیئے کہ احتیاط ہر مقام پر نہیں ہو سکتی ہے اس لئے کہ بعض صورتیں ایسی ہونگی جس میں دونوں پہلو برابر ہوتے تو وہاں احتیاط بری جائیگی۔

اس کی مثال عام زندگی میں ایسی ہے کہ کوئی ملازم اپنے مالک کی بات نہ سن سکے اور اس کی وضاحت بھی طلب نہ کر سکے تو پھر اس کی عقل جس طرف لے جائیگی اور جس بات کو بہتر سمجھے گا وہی کرے گا۔ اگر اس کا اندازہ ہو گا کہ پانی طلب کیا ہے تو پانی لے جائیگا اور اگر اندازہ ہو گا کہ چائے مانگی ہے تو چائے لیجائیگا۔ اسطرح ایسی بہت سی باتیں ہیں جہاں اس کا احتمال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اللہ نے اس سے روکا ہو گا۔ مثلاً اپنی ضروریات کو پورا

کرنا۔ اس لئے کہ عقل اس کی گواہی دیتی ہے کہ مالکِ حقیقی ظالم نہیں ہے کہ وہ پیاس میں پانی پینے کی اجازت بھی نہ دے، لہٰذا ان امور پر احتیاط کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا جہاں علم نہ ہو اس کی ۲ صورتیں ہیں۔

پہلی صورت وہ ہے جہاں احتیاط قابلِ عمل ہے جیسے تدخین۔ کہ انسان اگر احتیاط کرنا چاہے تو تدخین نہ کرے۔ لیکن باقی صورتیں ایسی ہیں جہاں کوئی احتمال ہی نہیں ہوتا کہ مالک نے اس سے منع کیا ہوگا۔ یہاں پر قاعدہ **قبح العقاب بلا بیان** استعمال ہوگا یعنی کوئی حکم بیان کئے بغیر سزا دینا قبیح (برا) ہے اور خدا ہر برائی سے پاک ہے۔

قاعدہ علم اجمالی:۔ اس مذکورہ بالا صورت میں قاعدہ علم اجمالی استعمال کیا جاتا ہے۔ قاعدہ علم اجمالی کی مثال یہ ہے کہ آپ کو علم ہو کہ آپ کا ایک بھائی حج کرنے گیا ہے لیکن اس بات میں شک ہو کہ جو بھائی حج پر گیا ہے وہ آپ کا بڑا بھائی ہے یا چھوٹا بھائی۔ یا یوں سمجھئے کہ آپ کا ایک بھائی سفر پر گیا ہے لیکن اس میں شک ہے کہ وہ ایران گیا ہے یا عراق تو جہاں یہ معلوم نہیں ہے کہ کونسا بھائی حج کو گیا ہے، یا جو بھائی سفر پر گیا ہے، وہ کہاں گیا ہے تو ان دونوں صورتوں کو یہ کہیں گے کہ آپ کو علم اجمالی حاصل ہے، علم تفصیلی نہیں، اور جہاں آپ یہ بتا سکیں کہ آپ کا بڑا بھائی حج پر گیا ہے یا یہ یقین ہے کہ آپ کا بھائی ایران ہی گیا ہے تو کہا جائیگا کہ آپ کو علم تفصیلی حاصل ہے۔ علم اجمالی میں ایک حیثیت سے علم ہوتا ہے اور دوسری حیثیت سے شک (یعنی علم و شک کا مرکب) علم تو اس حد تک ہے کہ آپ کا بھائی حج کرنے گیا ہے لیکن

شک اس بارے میں کہ کون گیا ہے۔

شرع میں اس کی مثال یوں سمجھئے کہ آپ کو اس کا علم ہے کہ جمعہ کے دن نماز جمعہ یا نماز ظہر میں سے کسی ایک کا پڑھنا واجب ہے لیکن اس میں شک ہے کہ جمعہ واجب ہے یا ظہر۔ یا اس میں شک ہے کہ نماز عید پڑھنا تو چاہیئے مگر وہ واجب ہے یا سُنّت۔ یہ شبہات جو نماز جمعہ کے وجوب یا نماز عید کے وجوب کے متعلق پیدا ہوتے انہیں شبہ حکمیہ کہتے ہیں۔

دوسری صورت شبہ موضوعیہ کہلاتی ہے۔

یہاں بھی علم تفصیلی اور علم اجمالی کے درمیان میں فرق پیدا ہو جاتا ہے ہم تین مثالیں دیتے ہیں۔

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ ہم اپنی آنکھ سے دیکھیں کہ خون کا قطرہ ایک ایسے برتن میں گرا جس میں پانی بھرا ہوا تھا۔

۲۔ ہم دیکھیں کہ خون کا قطرہ اوپر سے گرا (ٹپکا) اور پانی سے بھرے ہوئے کئی برتنوں میں سے کسی ایک میں گر گیا۔

۳۔ ہم خون کا قطرہ گرتا ہوا دیکھیں لیکن ہمیں اس کا علم نہ ہو کہ وہ قطرہ برتن کے اندر گرا یا باہر گرا۔

اس میں سے پہلی صورت علم تفصیلی کی ہے یعنی ہم نے پوری طرح سے سمجھ لیا کہ اس برتن میں خون کا قطرہ گر گیا ہے لہٰذا اس کا پانی نجس ہے البتہ دوسری اور تیسری صورتیں علم اجمالی کی ہیں۔ لیکن تیسری صورت بھی ایسی ہے کہ اس میں پانی کو نجس سمجھنے کیلئے کوئی یقینی دلیل نہیں ہے۔ اس لئے ہم کو یہی نہیں معلوم کہ خون پانی میں گرا تھا یا نہیں۔ اس صورت میں اب ہمارے لئے اس پانی کا استعمال جائز ہوگا۔ لہٰذا اصل چیز جو قابل غور ہے وہ دوسری شکل ہے جس میں ہمیں خون

کے گرنے کا بھی علم ہے اور یہ بھی علم ہے کہ دو برتنوں میں سے ایک میں گرا ہے اس کا ہمیں یقین ہے کہ دونوں برتنوں میں سے ایک کا پانی تو ضرور نجس ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ کونسا برتن ہے اسی شکل کو شبہ محصورہ (یعنی گھرا ہوا) بھی کہتے ہیں۔ یعنی جب یہ یقین ہو جائے کہ چند محدود چیزوں میں سے ایک نجس ہے تو پھر اگر ہم دونوں کو ترک کر دینگے تو نجاست سے بچ جائیں گے یا اگر ہمیں یہ یقین ہو کہ دونوں میں سے ایک واجب ہے مثلاً جمعہ اور ظہر۔ لیکن یہ یقین نہ ہو کہ صرف جمعہ واجب ہے تو یہاں بھی ہم دونوں کو ترک نہیں کر سکتے اگرچہ دونوں کے وجوب میں اگر علیحدہ علیحدہ دیکھا جائے تو شبہ ہے لیکن مجموعی طور پر اس میں یقیناً وجوب موجود ہے تو یہاں یہ عذر کافی نہیں ہوگا کہ ہم ظہر اس لئے نہیں پڑھیں گے کہ ظہر کے واجب ہونے کا یقین نہیں ہے۔ اور جمعہ بھی نہیں پڑھیں گے کہ اس کے بھی واجب ہونے کا یقین نہیں ہے لیکن یہاں علم اجمالی اس بات کا موجود ہے کہ دونوں میں سے ایک ضرور واجب ہے لہٰذا یہاں دونوں کو ترک نہیں کیا جاسکتا اور یہاں جب کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی نہیں ہو سکتی تو قاعدہ احتیاط کے مطابق دونوں کو ادا کیا جائے گا۔

اجماع :- لغت میں اجماع کے دو معنی ہیں۔ ارادہ کرنا اور فیصلہ کرنا جیسے اجمع القوم علی الرحلۃ۔ قوم نے کوچ کا ارادہ کیا اجمعوا امورھم۔ انہوں نے اپنے معاملات کا فیصلہ کیا۔

اصطلاحی معنی :-

اجماع کے اصطلاحی معنی ہیں اُمت کا کسی بات پر متفق ہو جانا در اصل اسکا بھی یہی مطلب ہوتا ہے کہ تمام علمائے اُمت نے یہ فیصلہ کیا ہے لیکن اجماع

کی بھی بہت سی تعریفیں کی گئی ہیں ۔ اسی لئے اُصولی علماء کے درمیان میں اُس کے حُجت یعنی دلیلِ قطعی ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ کونسا حُجت ہے کسی خاص گروہ کا یا تمام اُمت کا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ بھی ہے کہ اہل سُنت نے اجماع کی بہت سی صُورتیں بتا دی ہیں۔ مثلاً حرمین کے علماء کا اجماع، کبھی کہتے ہیں کوفہ و بصرہ کے علماً کا فیصلہ، کبھی وہ پہلے چار خلفاءؓ کے متفق ہونے کو بھی اجماع کہتے ہیں اور کچھ لوگ تو صرف شیخین کے فیصلے کو حُجت مانتے ہیں۔

مگر اس اختلاف سے قطع نظر کرتے ہوئے اصل میں قابلِ غور یہ ہے کہ کیا قرآن و حدیث اور دلیلِ عقل کیطرح اجماع بھی ایک دلیلِ شرعی کی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی وہ خود ایک مستقل دلیل ہے یا دلیل نہیں ہے بلکہ کاشف عن الدلیل ہے یعنی وہ قرآن و حدیث کے حکم پر سے پردہ اُٹھا دیتا ہے۔

اہل سُنت کے بہت سے علماء نے کہا ہے کہ اجماع کی حیثیت مستقل دلیل کی نہیں ہے۔ چنانچہ الخضری کہتا ہے کہ کوئی اجماع بغیر سند کے منعقد نہیں ہوتا لیکن عامری کہتا ہے کہ اجماع میں سند کی شرط نہیں ہے بلکہ اجماع خود سند ہے وہ کہتا ہے کہ ہر اجماع کے ساتھ اللہ کی توفیق شامل ہوتی ہے تاکہ اُمت صحیح راستہ پا جائے۔

بہرحال اجماع کے بارے میں متکلمین فقہا کی اکثریت اجماع کو حجت قرار دیتے ہیں۔ البتہ صرف نظام جعفر ابن جبیر اور جعفر ابن مبشر کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ اجماع کو حجت نہیں مانتے۔ کچھ علماً اجماع کو عقل سے حجت مانتے ہیں لیکن بڑی اکثریت سمع سے اجماع کو (قرآن و حدیث سے) حجت ثابت کرتے ہیں بلکہ علماً نے یوں کہا ہے کہ چار دلیلوں میں سے تین قرآن، حدیث و عقل اسباب

کے حجت ہونیکو ثابت کرتے ہیں اور چوتھی دلیل خود اجماع ہے لہذا اجماع کے ذریعے اجماع کو ثابت کرنا عبث ہے اور اس میں دور لازم آتا ہے لہذا قرآن و سنت اور عقل سے اجماع کو ثابت کرنے کے لئے سورۃ نساء کی آیت ۱۱۵ کو پیش کیا جاتا ہے۔

I ۔ " اور جس شخص نے بھی رسول کو الگ کر دیا بعد اس کے کہ ہدایت اس کے لئے روشن ہو چکی تھی اور مومنین کے طریقے کے علاوہ کسی اور راہ کی پیروی کی تو ہم اس کو اسی طرف موڑ دیں گے کہ جسطرف وہ مڑ گیا اور اسکو جہنم میں ڈالدیں گے اور وہ کتنا برا ٹھکانہ ہے۔"

اس آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جس طرح رسولوں کی مخالفت جہنمی بنادیتی ہے اسی طرح مومنین کے طریقہ کو چھوڑ کر دوسرا طریقہ اختیار کرنا بھی جہنمی بنادیتا ہے۔ بالفاظ دیگر مومنین کے اجماع کی مخالفت اسی طرح حرام ہے جس طرح سنت کی مخالفت۔ لیکن اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اللہ نے جہنمی ہونے کیلئے دو شرطیں رکھی ہیں پہلی شرط رسولؐ کی مخالفت اور دوسری مومنین کی مخالفت پہلی شرط اصلی اور دوسری ذیلی ہوا کرتی ہے لہذا صرف اجماع کی مخالفت سے جہنمی نہیں ہو سکتا جبتک رسولؐ کی مخالفت بھی ثابت نہ ہو اس آیت کا واضح مقصود یہ ہو سکتا ہے کہ جو لوگ رسولؐ کو دشمن کے مقابلے میں تنہا چھوڑ کر الگ ہو جاتے ہیں اور دوسرے مومنین کی طرح رسولؐ کا ساتھ نہیں دیتے اللہ بھی ان کو اسی طرف موڑ دیتا ہے جدھر وہ مڑ جاتے ہیں اور اس کا نتیجہ جہنم ہوتا ہے۔

★ دوسری آیت سورۃ بقرہ ۱۴۳ اور اسی طرح ہم نے تمکو امت وسط بنایا تاکہ تم تمام انسانوں پر گواہ ہو سکو۔ اس آیت میں لفظ وسط کے معنی عادل اور صالح کے ہیں یعنی وہ لوگ جو راہ راست سے نہیں بھٹکتے تو اسکا مطلب صرف

یہ ہو گا کہ کو بھی غلطی نہیں کرتے اگر وہ کسی بات پر متفق ہو جائیں تو وہ ضرور حق ہے لیکن اس سے ہر اجماع کا صحیح ہونا ثابت نہیں ہوا اور دوسری اُمّتِ وسط کی جو تعریف کی گئی ہے اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو لوگ عمداً گناہ نہیں کرتے لیکن اگر وہ معصوم نہیں ہیں تو غلطی کر سکتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ ان کی نیت بُری نہ ہو مگر ان کا فیصلہ غلط ہو۔

★ تیسری آیت سورۃ آلِ عمران آیت ۱۱۰ کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ ....

"تم بہترین اُمّت ہو جو لوگوں کے لئے ظاہر کی گئی کہ نیکی کا حکم دیتے ہو اور بُرائی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو اور اگر اہلِ کتاب بھی ایمان لے آتے، ان میں کچھ مومن ہیں لیکن ان کا بڑا گروہ فاسق ہے۔" اس آیت سے یہ دلیل لائی گئی کہ ایسے لوگ جن کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ وہ لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے ہیں اور بُرائی سے روکتے ہیں وہ یقیناً خطاکار نہیں ہو سکتے لہٰذا وہ جس بات پر اجماع کریں وہ غلط نہیں ہو سکتا۔

لیکن جس طرح سورۃ البقرۃ کی آیت ۱۴۳ کے جواب میں کہا گیا تھا کہ اس سے نیکی ثابت ہوتی ہے غلطی سے محفوظ ہونا ثابت نہیں ہوتا اس طرح کا جواب یہاں بھی دیا گیا ہے کہ نیکی و عصمت لازم و ملزوم نہیں ہیں یعنی نیکی بغیر عصمت کے بھی پائی جا سکتی ہے۔ اور ایک نیک انسان بھی فیصلے میں غلطی کر سکتا ہے۔

★ چوتھی آیت سورۃ آلِ عمران ۱۰۳ "اور تم سب مل کر اللہ کی رسّی کو مضبوطی سے پکڑ لو اور ٹکڑیوں میں نہ بٹ جاؤ۔"

کہا گیا ہے کہ یہاں اللہ کی رسّی سے مُراد اجماع ہے، اللہ نے اس سے وابستہ رہنے کا حکم دیا ہے اور اس کو چھوڑنے کی ممانعت کی ہے لہٰذا اجماع کی پیروی ضروری ہے لیکن جواب دینے والے کا کہنا ہے کہ آپ کے استدلال کی بنیاد اس پر ہے کہ اس آیت میں حبل اللہ سے مُراد اجماع ہے لیکن آیت میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں۔ تو جس بنیاد پر آپ نے عمارت کھڑی کی ہے جب وہ ہی

برقرار نہیں رہ سکتی تو اس آیت سے اجماع کا ثبوت کیسے مل سکتا ہے۔

II. سنت سے اجماع کا ثبوت :-

اجماع کو سنت سے بھی ثابت کیا گیا ہے یہ حدیثیں عبداللہ ابن مسعود، عمر ابن حطان، ابوسعید خدری، انس بن مالک، عبداللہ ابن عمر، ابو ہریرہ اور حذیفہ یمانی سے روایت کی گئی ہیں لیکن اگر غور کیا جائے تو ان میں سے کوئی حدیث بھی اجماع کے لئے نص نہیں بن سکتی بلکہ سب حدیثوں کا خلاصہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو آپس میں اتحاد اور اتفاق رکھنا چاہیئے ، میل جول رکھنا چاہیئے ۔ دوسری کمزوری ان حدیثوں میں یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی حدیث اپنی سند کے لحاظ سے اتنی معتبر نہیں ہے کہ اس کو دلیلِ شرعی قرار دیا جا سکے اور اس سلسلے کی جو حدیثیں معتبر ہیں جیسے یہ حدیث "ید اللہ علی الجماعتہ" یعنی اللہ کا ہاتھ جماعت کے اوپر ہے" اس کا مطلب صرف یہ نکلتا ہے اللہ اتفاق و اتحاد رکھنے والوں کی مدد کرتا ہے ۔ اور اس کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ اللہ نماز باجماعت کو پسند کرتا ہے ۔

جن حدیثوں کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے اُن میں سے ایک حدیث بہت مشہور ہے اور اسی کو اجماع کے ثبوت میں زیادہ تر پیش کیا جاتا ہے اور وہ یہ حدیث ہے ۔

"لَا تجتمع اُمتی علی الخطأ" "میری اُمت کبھی خطا یعنی غلط بات پر مجتمع نہ ہوگی" ۔

لیعنی اُمت کبھی حکم خدا کیخلاف فیصلہ نہ کرے گی ۔

ہمارے علماء میں علامہ حلی نے اس حدیث کو معتبر قرار دیا ہے لیکن اس سے

استدلال کرنے میں چند باتیں قابلِ غور ہیں۔

۱۔ یہ حدیث بہت سے لوگوں کے نزدیک صحیح نہیں ہے جس میں نظّام، خوارج ظاہریہ اور اکثر علمائے شیعہ شامل نہیں ہیں۔

۲۔ اگر اس حدیث کو صحیح مان لیا جائے تب بھی اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی اس لئے اگر اُمت کے اجماع کو اجماع کیلئے حجت مان لیا جائے تو ثبوت اور دعویٰ دونوں ایک ہو جائیں گے۔ یعنی جس چیز کا ہم دعویٰ کرتے تھے وہی اس کی دلیل نہیں بن سکتی۔

۳۔ اگر دونوں باتیں مان لی جائیں یعنی یہ کہ حدیث صحیح ہے اور اس کو اسکی سند کی بنا پر قبول کر لیا جائے اور یہ بھی مان لیا جائے کہ یہ حدیث اجماع کی حجیت کو ثابت کرتی ہے تب یہ سوال پیدا ہو گا کہ یہ کونسا اجماع ہے جسکی حجیت کو حدیث نے ثابت کیا ہے اس لئے کہ حدیث میں لفظ اُمت آیا ہے تو اگر واقعاً پوری اُمتِ محمدی کا اجماع مُراد ہے۔ تو ہم اس کو حجت ماننے کیلئے تیار ہیں لیکن ساری اُمت کے اجماع کا ثابت ہونا بہت مشکل ہے اس لئے فقہا نے کہا ہے کہ اس سے مُراد مجتہدین کا اجماع ہے (یعنی اہلِ سُنّت کے چار بڑے مجتہد جس بات کا فیصلہ کریں وہ اُمت کا فیصلہ ہے) اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ اس سے صحابہ کا اجماع مُراد ہے لیکن یہ تاویلیں خود حدیث سے ثابت نہیں ہوتیں اسلئے کہ خود اس میں اُمت کا لفظ ہے، مجتہدین فقہا یا صحابہ کا لفظ نہیں آیا۔ لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ فقہ میں عام طور پر جس کو اجماع کہا گیا ہے اس حدیث سے اس کی حجیت ثابت نہیں ہوتی بے شک اگر پوری اُمت مُراد لی جائے تو اس میں امام بھی شامل ہوں گے اس لئے اُس کے حجت ہونے پر کوئی اعتراض نہ ہو گا۔ اس حدیث کے

علاوہ جو حدیثیں پیش کی گئی ہیں اِن کی بھی دو قسمیں ہیں ۔ یا تو وہ ضعیف حدیثیں ہیں یا وہ اجماع کو ثابت نہیں کرتی ۔

III ۔ عقل سے اِجماع کا ثبوت :-

اِس سلسلے میں حسب ذیل دلیل دی گئی ہے ۔

۱۔ اگر علمأ کا ایک بہت بڑا گروہ غور و فکر کے بعد کسی نتیجہ پہ پہنچے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ نتیجہ غلط ہو لیکن یہ دلیل بہت کمزور ہے ۔ اکثر و بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے قابل لوگ غلط راہ اختیار کرنے کا فیصلہ کر لیتے ہیں نہ صرف مسلمان علمار بلکہ دوسرے مذاہب کے عُلمار بھی ۔ اِسی طرح دوسرے علوم کے ماہر جیسے فلسفی و سائنسدان اکثر ایک نظریہ کو تسلیم کر لیتے ہیں لیکن بعد کو وہ نظریہ غلط ثابت ہو جاتا ہے تو کیا فقہا سے یہ غلطی ممکن نہیں ہے ؟

۲۔ ہمارے مشہور عالم ابو جعفر محمد ابن حسن طوسیؒ نے قاعدہ لُطف کی بنا و پر اجماع کو حجت قرار دیا ہے ۔

" قاعدہ لُطف یہ ہے کہ خُدا نہیں چاہتا کہ اس کے بندے گمراہ ہو جائیں اور وہ اپنے بندوں پر خاص توجہ رکھتا ہے لہٰذا جب اُمت گمراہ ہونے لگتی ہے تو وہ اُن کی رہبری فرما دیتا ہے ۔"

اس لحاظ سے جب بندے اس کا تقرّب حاصل کرنے کے آرزومند ہوتے ہیں اور اس کے لئے راستہ تلاش کرتے ہیں تو اللہ کا لُطف و کرم اُس کا مقتضی ہوتا ہے کہ وہ اُن کو ہلاکت سے بچا لے ۔ چنانچہ اسی لُطف کا تقاضہ تھا کہ پیغمبروں کو بھیجا اور بندوں کی ہدایت کیلئے کتابیں نازل فرمائیں ۔ لہٰذا

وہ ایسی صورت میں کہ ساری اُمت کسی غلط بات پر اجماع کر رہی ہو ان کو ہلاکت سے بچا لیتا ہے یعنی وہ اپنے کسی خاص نمائندے یا بالفاظ دیگر امام کے ذریعے سے ان میں اختلاف پیدا کر دیتا ہے تاکہ غلط بات پر اجماع قائم نہ ہو سکے۔ لہٰذا اسی بنا پر یہاں بھی اُمت اگر کسی مسئلے پر متفق ہو جائے تو ماننا پڑیگا کہ امام نے اس اجماع کو صحیح قرار دیا ورنہ وہ اختلاف کرتے اور جب اختلاف نہیں کیا تو ایسا اجماع حجت قرار پائے گا۔ اور اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی۔ یہ دلیل قوی ہے لیکن اس سے بھی اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ زیادہ سے زیادہ جو ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر امام کی رائے اجماع میں شامل ہو جائے تو وہ اجماع غلط نہیں ہو سکتا اس لئے کہ معصومؑ غلطی نہیں کر سکتا۔ تو بحیثیت اجماع کے اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہے۔ اور نہ یہ ثابت ہوا کہ عام لوگ غلطی نہیں کر سکتے۔

۳۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ علمائے اُمت کا اجماع یہ ظاہر کرتا ہے کہ ان کے پاس کوئی دلیل ضرور ہے اور کسی وجہ سے اُنہوں نے اس کا ذکر نہیں کیا اور عقل یہ کہتی ہے کہ وہ دلیل ضرور قوی ہوگی لہٰذا اجماع کو حجت مان لینا چاہیئے۔

لیکن یہ دلیل بھی ٹھیک نہیں ہے اسلئے کہ اس میں خود اجماع کو اجماع کے لئے دلیل بنایا گیا ہے اور کوئی چیز خود اپنی دلیل نہیں بن سکتی اب باقی رہ گئی تین دلیلیں یعنی قرآن کی دلیل، سنّت کی دلیل، عقل کی دلیل۔ ان میں سے قرآن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کہ ان آیات کی دلالت جو پیش کی گئی ہے واضح نہیں ہے اور ان کے علاوہ کوئی اور آیت ہوتی تو ضرور ہمارے پیش نظر ہوتی۔

رہا سنت (حدیث) کا مسئلہ تو سنتیں (حدیثیں) دو طرح کی ہوتی ہیں متواتر اور غیر متواتر۔ تو اس میں بھی متواتر اتنی مشہور ہوتی ہیں کہ وہ کسی سے چھپی نہیں رہتی۔ اگر حدیث متواتر کسی مسئلے کے لئے موجود ہو تو پھر کسی اور حجت کی ضرورت نہیں رہتی اور اگر حدیث غیر متواتر ہے تو اس کو دلیلِ قطعی کا درجہ حاصل نہیں ہے۔

قیاس سے اجماع کا ثبوت:- کچھ لوگوں نے قیاس سے بھی اجماع کو ثابت کیا ہے لیکن جب ہماری امت کے نزدیک قیاس خود ہی حجت نہیں ہے تو جو چیز قیاس سے ثابت کی جائے وہ کیونکر حجت بن سکتی ہے۔ پھر قیاس کے ذریعے سے اجماع کے حجت ہونے پر جو دلیل لائی گئی ہے وہ یہ کہ اصحاب رسولؐ نے حضرت ابوبکر کی خلافت پر اس قیاس کی بنا پر اجماع کیا کہ آنحضرتؐ کی بیماری کے زمانے میں ابوبکر نے نماز پڑھائی تھی۔ لیکن اس دلیل میں کئی خامیاں ہیں اس لئے کہ بہت سے جلیل القدر صحابہ نے اس قیاس کو تسلیم نہیں کیا خصوصاً تمام بنی ہاشم نے۔ پھر جنہوں نے اس کو خلیفہ بنایا خود انہوں نے یہ دلیل پیش نہیں کی تھی کہ انہوں نے اس لئے خلیفہ بنایا کہ ابوبکر نے نماز پڑھائی تھی۔ اور ایسے قیاس کو دلیل قرار دینا جس پر عمل کا ثبوت ہی نہ ہو بالکل خلافِ عقل ہے اور اگر اسی طرح قیاس کیا جائے تو اور بھی بہت سے قیاس کئے جا سکتے ہیں۔ مثلاً یہی کہ آنحضرتؐ نے خلافت جیسے مسئلے کو جس میں اتنا اختلاف ہونے والا تھا ضرور بیان کیا ہوگا اور خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ بھی بتا دیا ہوگا۔ لیکن اہلِ سنت اس سے انکار کرتے ہیں۔

غرض یہ کہ قیاس کو حنفیوں کے سوا کوئی بھی حجت نہیں مانتا۔

خلاصۂ بحث:- مذکورہ دلیلوں اور اُن کے جوابات سے یہ ظاہر ہوا کہ مسلمانوں کا ایک گروہ اجماع کو دلیلِ مستقل کا درجہ دیتا ہے لیکن دوسرا گروہ اس کو دلیلِ مستقل نہیں مانتا۔ اور ہمارا فرقہ انہیں لوگوں میں شامل ہے جو خود اجماع کو بحیثیت اجماع کے دلیلِ مستقل کا درجہ نہیں دیتے بلکہ اس کو اس حیثیت سے حُجت مانتے ہیں کہ اس کی وجہ سے امام کی رائے معلوم ہو جاتی ہے۔

چُنانچہ مُحقق حلی "معتبر" میں تحریر فرماتے ہیں کہ

"وہ اِجماع حُجت ہے جس میں معصوم کی رائے شامل ہو"

اس طرح اگر سّو عالم ایک بات کا (فتویٰ دیں) فیصلہ کریں لیکن ہمیں معلوم ہو کہ امام کی رائے اس میں شامل نہیں ہے تو وہ اجماع حجت نہیں ہے لیکن اگر صرف دو عالم کسی مسئلہ پر متفق ہو جائیں اور اس میں امام کی رائے شامل ہو تو وہ اجماع حجت ہوگا۔

سیّد مُرتضیٰ نے فرمایا

اجماع کے حُجت ہونیکا سبب صرف یہ ہے کہ اس میں امام کی رائے شامل ہوتی ہے تو اگر چھوٹا گروہ ہو لیکن امام کا قول اِن کے اقوال میں شامل ہو تو اِن کا اِجماع حُجت ہے"۔

اجماع کا اِمکان ہے یا نہیں:- کچھ لوگوں نے اجماع کو محال قرار دیا ہے لیکن دراصل ایسا نہیں ہے۔ بہت سی ایسی چیزیں ہیں جن کو تمام عقلمند قابلِ تعریف سمجھتے ہیں اور اسی طرح بہت سی باتیں ہیں جن کو سب بُرا سمجھتے ہیں۔ لہٰذا ازروئے عقل تو اجماع ممکن ہے یعنی تمام انسان ایک ہی بات پر متفق ہو سکتے ہیں لیکن جو

سوال ہمارے غور کرنے کا ہے وہ یہ ہے کہ کس طریقے سے یہ معلوم کیا جائے کہ کسی مسئلے پر اجماع ہے یا نہیں ہے چنانچہ اجماع کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں۔

۱۔ اجماع محصل ۲۔ اجماع منقول

اجماع محصل

:- اس اجماع کو کہتے ہیں جس کی تحقیق کسی مجتہد نے خود کی ہو اور اس کو اس کا یقین کامل ہو جائے کہ اس فیصلے سے کسی مجتہد کو اختلاف نہیں ہے لیکن وہ اس کو کس طرح معلوم کرے گا۔ کیا وہ اپنے وجدان پر عمل کرے گا یعنی اس کا دل گواہی دے کہ سب کا یہی فیصلہ ہے یا وہ اس علم کو عام رواج کے مطابق اِن طریقوں سے حاصل کرے گا جن کو عقل درست سمجھتی ہے۔ اگر یہاں یقین سے مراد وہ یقین ہے جو عقلی ذرائع سے حاصل کیا جاتا ہے تو پھر اس کا یہ مطلب ہو گا کہ اس کے پاس دُنیا کے تمام مجتہدوں کی فہرست ہے۔ پتے ہوں اور وہ سب سے اِن کی رائے معلوم کرے اور یہ بات عادتاً ناممکن ہے اور اگر کوئی شخص سب کچھ جانتا بھی ہو تو سب کی رائے معلوم کرنے میں اتنا وقت صرف ہو گا کہ غالباً اس کی عمر وفا نہ کر سکے یا کم از کم سب کی آراء آنے تک کئی عالم رحلت کر چکے ہوں گے اور کچھ نئے مجتہد بھی بن چکے ہوں گے۔ لہٰذا یہ صورت بھی امکان پذیر نہیں ہے لیکن جتنا مشکل معلوم ہوتا ہے حقیقتاً یہ کام اتنا دشوار نہیں ہے۔ اسلئے کہ جتنے اہم مسائل ہیں اِن کا ذکر تمام مجتہدین کی کتابوں میں ہوتا ہے اور جو اختلافی مسائل ہیں بڑی کتابوں میں اُن کا ذکر ضرور کیا جاتا ہے لہٰذا ایک مجتہد کو دوسرے مجتہدین کی کتابوں کے مطالعہ سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی یا اختلافی ہے نیز زندہ مجتہدین کے چند ہی بڑے مراکز ہیں اور وہاں جتنے مجتہدین ہیں وہ مشہور و معروف ہوتے

ہیں۔ اس لحاظ سے بہت کم وقت میں یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ کسی مجتہد کو اس فیصلے سے اختلاف تو نہیں ہے اور اجماع کے ثابت ہونے کے لئے یہی کافی ہے کہ کسی نے اس سے اختلاف نہ کیا ہو۔

اجماعِ منقول:۔ یہ ایسا اجماع ہے جس میں مجتہد دوسرے مجتہد کے اس دعوے کو تسلیم کر لیتا ہے کہ اس مسئلے پر اجماع ہے اور اس کی پھر دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔

١۔ اگر صرف ایک مجتہد نے یا بہت کم مجتہدوں نے اجماع کا دعویٰ کیا ہو تو یہ اجماع منقول غیر متواتر کہلاتا ہے اور

٢۔ اگر مجتہدین کے ایک گروہ نے یہ تحریر کیا ہو کہ اس پر اجماع ہے تو پھر ان کے قول پر یقین پیدا ہو جائیگا۔ ایسے اجماع کو منقول متواتر کہتے ہیں اور ایسا اجماع منقول حجت ہے۔

البتہ جس اجماع کا دعویٰ ایک یا دو افراد نے کیا ہو اس کی حیثیت ایک حدیث یا روایت کی ہو جائیگی یعنی اگر روایات میں اختلاف نہ ہو بلکہ ایک ہی بات کہی گئی ہو تو اس پر عمل کیا جائیگا لیکن اگر ان میں بھی اختلاف ہو تو اس کو دلیل کا درجہ حاصل نہ ہوگا۔

قیاس:۔ منطق میں قیاس اس استدلال کو کہتے ہیں جو صغریٰ اور کبریٰ سے مل کر بنتا ہے اور اس کا نتیجہ یقینی ہوتا ہے مثلاً یہ دعویٰ کیا جائے کہ انسان حیوانِ ناطق ہے، پھر اس کی دلیل یوں دی جائے کہ انسان مدرک ہے یعنی نہ جانی ہوئی چیزوں کو جاننے کی طاقت رکھتا ہے اور ہر

وہ حیوان جو ادراک کی طاقت رکھتا ہے حیوانِ ناطق ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ انسان حیوانِ ناطق ہے یا یُوں کہا جائے کہ انسان حیوانِ ناطق ہوتا ہے اور زید بھی انسان ہے لہٰذا زید حیوانِ ناطق ہے ۔

اسطرح کا قیاس اگر اس کے صغریٰ و کبریٰ درست ہوں (یعنی پہلا اور آخری دعویٰ) تو اس کا نتیجہ بھی درست ہوتا ہے اور اسطرح کے قیاس پر کسی کو اعتراض نہیں ہے ۔ لیکن اُصولِ فقہ کی بحث میں جس چیز کو قیاس کہا گیا ہے اُسے منطق کی اصطلاح میں تمثیل کہتے ہیں ۔ یعنی ایک چیز کا حکم کسی مُشابہت کی وجہ سے دُوسری چیز کیلئے ثابت کرنا ۔ ایسا قیاس منطق میں معتبر نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس سے صرف ایک طرح کا گمان پیدا ہوتا ہے ۔ لیکن گمان کو یقین کا درجہ حاصل نہیں اور شرع نے ہر گمان پر عمل کرنے کی اجازت نہیں دی ۔ بلکہ قرآن میں کہا گیا ہے " اِنّ بعض الظن اثم ہ یعنی بعض قسم کے گمان گناہ ہوتے ہیں اور اسیطرح قیاس کو بھی اِسلام نے بُرا کہا ہے ارشادِ پیغمبرؐ ہے ۔ " اَوّلُ مَن قاس ابلیس " سب سے پہلے جس نے قیاس کیا وہ ابلیس ہے اور ابلیس کا قیاس یقیناً غلط تھا ۔ لہٰذا ہمارے یہاں قیاس کو مطلق حجت تسلیم نہیں کیا گیا بلکہ قیاس شرعی کی دُو صورتیں قرار دی گئی ۔

ایک وہ جہاں قیاس موجبِ ظن ہو اور دوسری وہ جہاں قیاس موجبِ یقین ہو ۔ جہاں قیاس موجبِ ظن ہو وہ حُجت نہیں ہے اور جہاں قیاس موجب یقین ہو وہاں اُسے دلیلِ شرعی کی حیثیت دی گئی ہے جیسے قیاس منصوص العلت اہلِ سُنت اسے دلالت النص کہتے ہیں یعنی ایسی صورت میں قیاس کرنا جب شارع نے حکم کی علت کو بیان کردیا ہو ۔ تو

جہاں علت مشترک ہوگی وہاں معلول بھی مشترک ہوگا۔ یعنی اگر یہ بتا دیا گیا کہ کوئی چیز کس لئے حرام ہے تو جس مقام پر بھی وہ وجہ پائی جائیگی وہاں حرمت ثابت ہوجائے گی جیسے حدیث میں ارشاد ہوا ہے۔

"اَلْخَمْرُ حَرَامٌ لِاَنَّهٗ مُسْكِرٌ"

ترجمہ:۔ شراب حرام ہے اس لئے کہ وہ نشہ لاتی ہے۔

تو چونکہ خمر کے حرام ہونے کی علت بتا دی گئی تو اب جہاں بھی مُسکر پایا جائے گا وہ چیز حرام ہوگی خواہ اُس کا نام خمر ہو یا کچھ اور اسی طرح اگر کسی غیر مُسکر کا نام خمر رکھدیا جائے تو صرف نام کی وجہ سے وہ حرام نہیں ہوگی اس لئے کہ حرام ہونے کیلئے نشہ آور ہونا ضروری ہے۔ مثلاً ہماری زبان میں شراب اس پی جانے والی چیز کو کہتے ہیں جو نشہ لاتی ہے۔ حالانکہ لفظ کے لحاظ سے شراب اُس چیز کو کہتے ہیں جو پی جائے چونکہ یہ مشروب مُسکر کے معنوں میں منقول لغوی بن گیا ہے یعنی جب بھی ہم شراب کہتے ہیں اُس سے مُراد وہی چیز ہوتی ہے جو نشہ لاتی ہے تو اب یہ کہنا صحیح ہوگا کہ شراب حرام ہے۔

دوسرا قیاس جو موجب یقین ہوتا ہے وہ ہے قیاس بالاولویت یعنی جو حکم ادنیٰ کیلئے ہو اس کا اس سے اعلیٰ کیلئے ہونا ضروری ہے مثلاً قرآن مجید میں یہ کہیں نہیں لکھا ہے کہ اپنے والدین کو نہ مارو لیکن یہ ارشاد ہوا ہے

ولا تقل لھما اُف ولا تنھرھما۔" والدین کو نہ جھڑکو اور ان کیلئے اُف بھی نہ کہو"۔

اس سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ اللہ والدین کی معمولی سی توہین بھی پسند نہیں فرماتا اور چونکہ جھڑکنا اور اُف کہنا ایک طرح کی بدتمیزی ہے اس لئے اس کو منع کیا گیا ہے تو یہ بات یقینی ہوجاتی ہے کہ اگر کوئی اس سے بڑی جسارت کرے تو اس میں اور زیادہ

گناہ ہے اِسی بنا و پر مارنا جائز نہیں ہو سکتا ہے اس طرح کے قیاس کو قیاس بالاولویت کہتے ہیں ۔ اصل سُنت ایسے قیاس کو قیاس نہیں کہتے بلکہ اس کو اشارۃ النص کہتے ہیں حالانکہ اگر منطق کے لحاظ سے ہم غور کریں تو یہ دونوں قیاس ہیں ۔ قیاس سے منصوص العلت کی شکل یوں بنتی ہے

۱۔ ہر نشہ لانے والی چیز حرام ہے ۔

۲۔ شراب نشہ لانے والی چیز ہے لہٰذا نتیجہ نکلا کہ شراب حرام ہے ۔

قیاس بالاولویت کی منطقی شکل یہ ہے

قرآن سے ثابت ہے کہ والدین کی توہین گناہ ہے اور والدین کو مارنا یقیناً اُن کی توہین ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ والدین کو مارنا گُناہ ہے ۔

مذکورہ صُورتوں کے علاوہ جو صُورتیں قیاس کی احناف کے ہاں بیان ہوئی ہیں وہ دراصل تمثیل ہیں اور چونکہ وہ موجب یقین نہیں ہوتیں لہٰذا وہ دلیل نہیں بن سکتی ۔

اسی بنأ پر جب امام جعفر صادقؑ کو یہ اطلاع دی گئی کہ ابُو حنیفہ قیاس کو دلیل شرعی سمجھتا ہے اور وہ ایک دن آپؑ کی خدمت میں حاضر ہوتے اور اس کا اعتراف کیا کہ وہ قیاس سے فتویٰ دیتے ہیں تو آپؑ نے سوال فرمایا کہ بتاؤ قتل کرنا زیادہ گُناہ ہے یا زِنا ۔ اُنھوں نے جواب دیا کہ قتل کرنا ۔ آپؑ نے فرمایا کہ قتل کی کیا سزا ہے جواب دیا قتل ۔ امامؑ نے فرمایا زنا کی ؟ ابو حنیفہ نے کہا سو کوڑے ۔ آپؑ نے فرمایا کہ قتل کے ثبوت کے لئے کتنے گواہ چاہئیں ؟ اُس نے جواب دیا دُو گواہ ۔ آپؑ نے فرمایا اور زنا کے لئے ۔ اُنہوں نے جواب دیا کم از کم چار گواہ ۔ آپؑ نے سوال کیا کہ یہ سب باتیں تمہیں کہاں سے معلوم ہوئیں ۔ ابو حنیفہ نے کہا قرآن سے ۔ تب آپؑ نے سوال کیا کہ اگر قرآن میں

یہ نہ ہوتا کہ زنا کیلئے چار گواہ ہونے چاہئیں تو کیا تم قیاس کے ذریعے یہ فیصلہ کر سکتے تھے کہ قتل کے لئے دو گواہ کافی ہیں اور زنا کے لئے چار ضروری ہیں۔
ابو حنیفہ نے اعتراف کیا کہ میں قیاس کے ذریعے نہیں معلوم کر سکتا تھا اسی طرح آپؑ نے چند اور مثالیں پیش کیں اور ہر ایک کیلئے ابو حنیفہ کو تسلیم کرنا پڑا کہ یہ بات قیاس سے نہیں معلوم ہو سکتی۔ آپؑ نے اُن کو نصیحت فرمائی کہ وہ قیاس پر فیصلہ نہ کیا کریں اور حکم کو قرآن و سُنّت میں تلاش کیا کریں لیکن افسوس ہے کہ اگرچہ خود ابو حنیفہ نے اس کے بعد قیاس سے توبہ کر لی تھی لیکن فقہ حنفی میں پھر قیاس کو دلیل شرعی تسلیم کر لیا گیا اور اس کی ابتدا ان کے شاگرد قاضی ابو یوسف نے کی۔ بلکہ انہوں نے قیاس کے علاوہ استحسان کو بھی دلیلِ شرعی قرار دیا۔

استحسان کا مطلب یہ ہے کہ جہاں مجتہد کو قرآن و سُنّت سے دلیل نہ ملے تو محض اس بناء پر فتویٰ جاری کر سکتا ہے کہ اس کی رائے میں ایک حکم دوسرے حکم سے بہتر ہے تو جس بات کو بہتر سمجھے اس کے مطابق فتویٰ جاری کر دے لیکن ہمارے یہاں قیاس اور استحسان دلیل شرعی نہیں اور کسی مجتہد کیلئے ان کا سہارا لے کر فتویٰ دینا جائز نہیں ہے۔

قیاس و استقراء:- اصولِ فقہ میں جس چیز کو استقراء کہا گیا ہے وہ منطقی قیاس نہیں ہے بلکہ منطق کی اصطلاح میں تمثیل کی حیثیت رکھتا ہے یعنی ہم بجائے تمام مثالوں کو دیکھ کر حکم دینے کے ایک ہی حکم کو بہت سے مقامات پر جاری کرتے ہیں لیکن یہ کسی طرح موجب یقین نہیں ہوتا۔ اس کی مثال تو ایسی ہے کہ کوئی شخص کسی راستے پر دو ایک قدم چلے اور یہ فیصلہ کرے کہ یہ راستہ ضرور منزلِ مقصود تک پہنچا دے گا۔ ایسی صورت میں غلط راہ پر چلنے کا امکان بہت زیادہ ہے لہٰذا ہم ایسے قیاس کو استقراء

کا درجہ نہیں دے سکتے البتہ استقراء کے دو قسموں کا بیان کر دینا ضروری ہے۔

I - استقراء بحیثیت دلیل مباشر II - استقراء بحیثیت دلیل غیر مباشر

دلیل مباشر وہ دلیل ہے جو براہ راست کسی حکم کو ثابت کر دے۔ جیسا کہ ہم نے جاہل مسئلہ کے معذور ہونے کی بابت بہت سی ایسی مثالیں پیش کر دیں جن سے معلوم ہوا کہ جاہل معذور ہے لیکن ایک صورت یہ ہے کہ خود استقراء دلیل مباشر نہ ہو بلکہ وہ کسی دلیل لفظی کو ثابت کرے اور اس دوسری دلیل کے ذریعے سے حکم ثابت ہو جائے۔ اسی کو غیر مباشر کہتے ہیں۔

مثلاً ہم ایک حکم کو اس لئے صحیح مانتے ہیں کہ وہ حدیث متواتر سے ثابت ہے لیکن خود حدیث متواتر کو اس لئے حجت مانتے ہیں کہ اس کا حجت ہونا استقراء کے قانون کے مطابق ہے لہٰذا جب استقراء بالواسطہ قرار پائے تو اس کو غیر مباشر کہتے ہیں۔ علاوہ حدیث متواتر کے ہم قاعدہ استقراء کو اجماع، شہرت، سیرت عقلاء وغیرہ میں بھی بطور دلیل غیر مباشر استعمال کرتے ہیں کیونکہ ان سب کا یہی حال ہے کہ بہت سی ناقص دلیلوں سے ایک پوری دلیل بنتی ہے مثلاً جب چاند ہونے کی خبر مشہور ہو جاتی ہے تو اس کو اس لئے مانتے ہیں کہ جو بات اتنی مشہور ہو جائے وہ غلط نہیں ہوا کرتی۔ حالانکہ ان چاند دیکھنے والوں میں سے کوئی ایک شخص بھی اتنا عادل اور سچا نہیں ہے کہ ہم اس کے کہنے پر یقین کر سکیں لیکن ایسے ہی بہت سے لوگ جب یہ کہتے ہیں کہ ہم نے چاند دیکھا تو ایک مجتہد اعلان کر دیتا ہے کہ چاند ہو گیا۔

استقراء کا قاعدہ خبر کے لئے جس طرح استعمال ہوتا ہے اس کو یوں سمجھیے کہ خبر سے مراد وہ حدیث ہے جس کی نسبت معصوم کی طرف دی گئی ہو اور اس کا ذریعہ کچھ راوی ہوتے ہیں۔ اس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ کوئی

شخص ہم سے خود بیان کرے کہ اُس نے امامؑ سے سُنا ہے یا پھر ہم کتاب میں پڑھیں کہ معصومؑ نے ایسا فرمایا ہے تو دونوں صورتوں میں دلیل ناقص ہوتی ہے۔ نہ صرف ایک کتاب میں دیکھنے سے یقین ہو سکتا ہے اور نہ ایک راوی سے سُن کر۔ لیکن جب ہم دوسری کتاب میں بھی دیکھتے ہیں اور پھر اور کتابوں میں بھی دیکھتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ اب ہمیں مختلف کتابوں میں دیکھنے کے بعد اس کے جھوٹ ہونے کا احتمال بہت کم رہ جاتا ہے اور سچ ہونے کا گمان بہت بڑھ جاتا ہے تو پھر ہم اس کو معصوم کی طرف نسبت دے سکتے ہیں اور اس خبر کو قابل قبول مان لیتے ہیں۔

بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اگر راوی بہت مُعتبر ہو تو صرف دو یا تین آدمیوں سے ہی سُننے کے بعد بھی یقین حاصل ہو جاتا ہے۔

اِستقرا یا دلیل اِستقرائی :-

جہاں جذیات کو دیکھنے کے بعد ایک حکم کُلی معلوم کیا جائے اُسکو استقرا کہتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ لوہے کو بار بار آگ میں ڈالیں اور ہر دفعہ یہ دیکھیں کہ جب یہ گرم ہو جاتا ہے تو اس کی لمبائی بڑھ جاتی ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ حرارت لوہے کو پھیلا دیتی ہے اور یہی اِستقرا وہ طریقہ ہے جو سائنسی علوم میں استعمال ہوتا ہے لیکن یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ یہ قانون صرف ایک بار تجربہ کرنے سے نہیں بنتا۔ بلکہ جب بہت دفعہ تجربہ کرنے کے بعد ایک ہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے تب وہ قانون کی حیثیت اختیار کرتا ہے۔ اگر ایک مرتبہ بھی نتیجہ مختلف ہو تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لوہے کے پھیلنے ہو جانے کا سبب کوئی اور چیز ہے گرمی نہیں۔ لہٰذا سیکڑوں طرح سے اس کا تجربہ کیا جاتا ہے تاکہ اس بات کی پوری چھان بین ہو جاتے

کہ حرارت اور لوہے کے پھیلنے میں ایک خاص تعلق ہے۔

اِسکا مطلب یہ ہوا کہ تجربہ ایک ناقص دلیل کی حیثیت رکھتا ہے لیکن جب بہت سے ناقص دلائل جن میں کوئی دلیل تن تنہا موجب یقین نہ ہو جمع ہو جاتے ہیں تو وہ پھر ایک پوری دلیل بن جاتا ہے۔ اِستقراء کو ہم اصولِ فقہ میں بھی استعمال کرتے ہیں جس کی ایک مثال تواتر ہے یعنی کسی روایت کا بہت سے ذریعوں سے پہنچنا۔ مثلاً ایک شخص ایک واقعہ کی خبر دیتا ہے لیکن وہ خبر فی نفسہٖ موجب یقین نہیں ہوتی۔ پھر دُوسرا شخص وہی واقعہ بیان کرتا ہے اور پھر لوگوں کی کثیر تعداد اس واقعہ کو اسی طرح بیان کرتی ہے تو اس کی مثال بھی لوہے کے پھیلنے کی مثال بن جاتی ہے کہ اگر پہلی روایت کو ایک تجربہ کہا جائے تو جب پچاس آدمیوں نے دہرا دیا تو گویا پچاس مرتبہ اُس کے دُرست ہونے کا تجربہ ہوا۔ لہٰذا خبر متواتر کی حیثیت بھی اسی سائنسی قانون کی ہو گئی جو لوہے کو بار بار گرم سے حاصل ہوا۔ وہاں بھی یقین ہو جاتا ہے کہ حرارت لوہے کو ضرور پھیلاتی ہے اور یہاں بھی یقین ہو جاتا ہے کہ اب یہ واقعہ جھوٹا نہیں ہو سکتا۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ دلیلِ استقرائی بہت سے قرائن کے جمع ہو جانے سے بنتی ہے۔ جب ہم اسے شرعی مسائل میں استعمال کرتے ہیں تو یہاں بھی وہی سائنسی طریقہ استعمال ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک قانون جس کا ذکر شیخ ابو یوسف بحرانی نے کیا ہے، یہ ہے کہ "جاہل معذور ہے"

اس قانون کو اُنہوں نے استقراء کے ذریعے سے معلوم کیا۔ پہلے ان کو جاہل کے متعلق معلوم نہ تھا۔ کہ اگر جاہل غلطی کرے تو گنہگار ہوگا یا نہیں اُنہوں نے اِس سلسلے کی حدیثیں تلاش کیں تو اُنہوں نے دیکھا کہ ہر مقام پر جاہل کو معذور رکھا گیا ہے اور جب بہت سے حالات میں شرع کا حکم معلوم

ہو گیا کہ جاہل کو معذور رکھا گیا ہے تو اُنہوں نے یہ قاعدہ بنایا کہ "جاہل کو معذور سمجھا جائے"۔ جن مثالوں کے ذریعے سے اُنہوں نے یہ قاعدہ بنایا ان میں سے کچھ یہ ہیں۔

۱۔ اگر حج کرنے والا حالتِ احرام میں کوئی ایسا کپڑا جسکا پہننا جائز نہ ہو لاعلمی کی وجہ سے پہن لے تو اُس پر کوئی کفارہ واجب نہیں ہے۔

۲۔ روزے کے احکام میں بتایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص مسئلہ نہ جاننے کی وجہ سے روزہ رکھ لے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا۔

۳۔ اگر کوئی شخص ایسی عورت سے نکاح کرے جو پہلے شوہر کے عدۃ میں ہو جبکہ وہ جانتا ہو کہ عدت کے زمانے میں نکاح حرام ہے تو گو وہ نکاح غلط ہوگا لیکن وہ عورت اس کیلئے ہمیشہ کیلئے حرام نہ ہوگی لیکن عدت گزرنے کے بعد اس سے دوبارہ نکاح کرلیگا۔

۴۔ اگر کوئی شخص کسی مشروب کے متعلق یہ جانتا ہو کہ اس کا پینا حرام ہے اور پی جائے اور وہ شراب ہو تو شراب پینے کی حد اس پر جاری نہ ہوگی۔

۵۔ اگر کوئی شخص یہ نہ جانتا ہو کہ مسافر کو سفر میں نماز قصر کرنی چاہیے اور پوری نماز پڑھ لے تو اس کی نماز صحیح ہو جائیگی۔

یہ مذکورہ مثالیں مل کر اس بات کی دلیل بن جاتی ہیں کہ شریعت نے جاہل مسئلہ کو معذور قرار دیا ہے۔ اسیطرح اسلام کے اقتصادی نظام میں ہم ایک مثال پیش کرسکتے ہیں کہ اسلام نے ہر مقام پر عمل کرنے کو ضروری قرار دیا ہے لہٰذا کسی طبعی دولت کیلئے عمل کرنا ملکیت کی بنیاد ہے اس سلسلے میں جتنی مثالیں ہم ڈھونڈتے ہیں ہمیں اس قانون کیلئے دلیل مل جاتی ہے مثلاً جو شخص کسی دریا یا نہر سے پانی لائے وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے جو شخص

جنگل سے لکڑی توڑے یا اور کوئی چیز جمع کرے وہ اس کا مالک قرار پاتا ہے جو شخص بنجر زمین کو زیرِ کاشت لائے وہ اس کا مالک بن جاتا ہے۔ اس سے ہم کو یہ علم ہو گیا کہ اسلام نے انسان کے عمل کو شرطِ ملکیت قرار دیا ہے۔

اِن مثالوں سے یہ معلوم ہوا کہ دلیلِ استقراءُ اسی وقت مکمل ہوتی ہے جب کوئی مثال اس کے خلاف موجود نہ ہو بلکہ پوری تلاش کے بعد تمام مثالیں اس کی تائید میں حاصل ہوں۔ لیکن جہاں یہ اطمینان نہ ہو سکے کہ ہم نے تمام مثالیں دیکھ لی ہیں۔ تو جس طرح سے سائنس میں ایسے استقراءُ کا نتیجہ ظنی ہوتا ہے بالکل اسی طرح شرع میں بھی ایسی دلیل استقرائی ظن پیدا کرتی ہے۔ دلیلِ قطعی کا درجہ حاصل نہیں کرتی۔

سیرت متشرعہ :-

یعنی استقراءُ کے ذریعے سے سیرت متشرعہ کی حجیت کو ثابت کیا جاتا ہے اور سیرت متشرعہ کے ذریعے سے حکم شرع کو معلوم کیا جاتا ہے تو اس صورت میں بھی استقراءُ دلیل غیر مباشر کی حیثیت سے استعمال ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تمام دیندار لوگ خاص طور پر اس زمانے کے دیندار لوگ جب شریعت کا نفاذ ہوا تھا ایک خاص طور پر عمل کرتے تھے۔ یعنی ان سب کا کسی مسئلہ کے بارے میں اتفاق تھا تو ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ وہ سب غلطی نہیں کر سکتے لہٰذا ان کا فعل حکم شرع کے مطابق ہے۔

ہمارے لئے موجودہ زمانے میں اسکی مثال یہ ہے کہ مالِ میراث میں سے خمس ادا کرنا ضروری نہیں ہے۔ حالانکہ مالِ میراث اکثر غیر متوقع طور پر حاصل ہوتا ہے لہٰذا ہمیں مثل کان یا خزانے وغیرہ کے قاعدتاً اس میں بھی خمس ادا-

کرنا چاہیے لیکن متشرعین کے سیرت اس کے خلاف ہے ۔

اگر اس کی تحلیل کی جائے تو یہ ظاہر ہوگا کہ یہ حکم بھی استقرائی ہے اس لئے کہ ہم نے پہلے ایک میراث میں دیکھا کہ میراث پانے والوں سے خمس کا کوئی مطالبہ نہیں ہوا۔ پھر دوسری مثال میں دیکھا اور پھر رفتہ رفتہ ہم نے دیکھا کہ کسی پابند شرع کے ذہن میں یہ خلش پیدا نہیں ہوئی کہ مالِ میراث سے خمس ادا کرنا چاہیے ۔ تو ہمیں یہ معلوم ہوگیا کہ یقیناً رسول اللہ ؐ کے زمانے سے یہی دستور چلا آرہا ہے اور ایسا نہیں ہو سکتا کہ آپؐ نے یا آئمہؑ نے میراث میں سے خمس نکالنے کو کہا ہو اور کسی نے اُس پر عمل نہ کیا ہو ۔ یا اسی طرح غیبت امام میں یہ اجازت ہے کہ نمازِ جمعہ کی بجائے نماز ظہر بھی پڑھی جا سکتی ہے تو یہ حکم بھی ہم کو سیرتِ علماؒ سے معلوم ہوا ۔ چونکہ ہم نے دیکھا کہ تمام علماؒ جمعہ کے دن ظہر کی نماز پڑھ لینے کو کافی سمجھتے ہیں ۔ تو اس مسلک کی صحت کا ہم کو علم ہوگیا ۔

اگر یہ بات غلط ہوتی تو تمام علماؒ اسے جائز نہ مانتے لہٰذا ہم یوں کہیں گے کہ چونکہ فقہا کی سیرت یوں ہے کہ وہ ظہر کو کافی سمجھتے ہیں لہٰذا جمعہ کے دن نمازِ جمعہ کی جگہ ظہر پڑھ لینا جائز ہے ۔

سیرتِ عقلائیہ

۱ - جسطرح دلیل استقرائی کے ذریعے سے سیرتِ متشرعہ کو دلیل قرار دیا گیا ۔ اسی طرح دلیلِ استقرائی کے ذریعے سے سیرتِ عقلاؒ کو بھی دلیل کا درجہ دیا گیا ہے یعنی تمام عقلاؒ خواہ وہ مسلمان ہوں یا نہ ہوں جس طریقے پر چلتے ہیں اس طریقے کے صحیح ہونے پر اعتماد پیدا ہو جاتا ہے مثلاً ایک کلام یا جملے کے جو معنی عقلاؒ عام طور پر سمجھتے ہیں اسی کو صحیح سمجھا جاتا ہے اور اگر کوئی اس میں ایسا مطلب نکالے جو عقلاؒ کی نظر میں

غلط ہو تو اُسے غلط مانا جاتا ہے۔ کسی دوسرے مقام پر بتایا گیا ہے کہ ظہور حُجت ہے یعنی کسی کلام کے ظاہری معنی کو اس وقت تک حُجت مانا جاتا ہے جب تک اُس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ اس کا منشاء بھی درا صل یہی ہے کہ تمام عُقلاءُ جس بات کو قبول کرتے ہیں اُسے صحیح سمجھنا چاہیئے۔

سیرت عقلائیہ اور سیرت متشرعہ دو الگ چیزیں ہیں اس لئے کہ دونوں کو حُجت ماننے کے اسباب الگ ہیں۔ سیرت متشرعہ کے قائم ہونے کا سبب بیان شرع ہے بالفاظ دیگر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ شارع نے اس مقام پر یہی حکم دیا ہے۔ اور سیرت عقلائیہ کا سبب عقل ہے یعنی عقل انسانی جہاں ایک طریقے کو قبول کرتی ہے۔ اس کو ہر عاقل قبول کرتا ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ جب ہم کوئی عبارت پڑھتے ہیں تو اس کے وہی معنی اختیار کرتے ہیں جو ہر عاقل کی عقل میں آتے ہیں یعنی جو لفظ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اور چونکہ انسان کے لئے عقل ایک فطری میزان ہے لہٰذا شرع ہم کو ہرگز اس سے منع نہیں کرے گی۔ سوائے اس مقام کے جہاں شرع کی طرف سے کوئی مفہوم بتا دیا گیا ہو۔ تو اس صورت میں ظاہری معنوں کو مُراد لینا سیرت عقلائیہ کہلائے گی۔ اگر اس کی تحلیل کی جائے تو یہ بھی قانون اِستقراء کے مُطابق ہے۔ یعنی پہلے ہم کسی ایک عاقل کے سامنے کوئی عبارت پیش کریں اور وہ اس کا مطلب بتلائے تو ہمیں یقین نہیں ہوتا لیکن یہ احتمال ہوتا ہے کہ یہی معنی ہوں گے لیکن جب ہم یکے بعد دیگرے بہت سے عُقلاءُ سے پُوچھتے ہیں اور سب کو اُسی پہلے عاقل سے متفق پاتے ہیں تو ہمیں اطمینان حاصل ہو جاتا ہے کہ اس عبارت کے یہی معنی ہیں۔ جیسے فقہ کی کتاب پڑھنے میں۔ حدیث کے پڑھنے میں۔ اگر متعدد اساتذہ ایک ہی مطلب بتائیں تو شاگرد کو یقین اور اطمینان ضرور حاصل ہو جاتا ہے۔

یعنی ظنِ قوی پیدا ہو جاتا ہے اور یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ جہاں یقین حاصل نہ ہو سکے وہاں ظنِ قوی حجت ہے اور دلیلِ شرعی کی حیثیت رکھتا ہے

اجتہاد

شیعوں میں ایک گروہ اجتہاد کا مخالف ہے اِن کو اخباری کہتے ہیں اِن کا کہنا یہ ہے کہ شریعت کے حکم میں کسی غیر معصوم کی رائے کو کوئی دخل نہیں ہو سکتا بلکہ ہر حکم کو حدیث سے معلوم کرنا چاہیئے۔ اِن لوگوں نے یہ نظریہ کیوں قائم کیا اس کی وضاحت کیلئے اس کی ضرورت ہے کہ لفظ اجتہاد کا پس منظر معلوم ہو جائے۔ اگر اس پس منظر کو بغیر کسی تعصب کے معلوم کیا جائے اور فقہ کی تاریخ پر نظر غائر ڈالی جائے تو یہ اختلاف باقی نہیں رہ سکتا جہاں تک اجتہاد کے لفظی معنی کا تعلق ہے تو اس لفظ کا مادہ جہد ہے جس کے معنی ہیں کوشش کرنا اور جب یہ باب انتعال میں آتا ہے تو اس کے معنی ہو جاتے ہیں کسی چیز کو حاصل کرنیکی پوری کوشش کرنا۔ اور یہ کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہے۔ مگر شیعہ علمأ کے درمیان اختلاف پیدا ہونیکا سبب یہ ہوا کہ یہ لفظ پہلی مرتبہ اصلِ سنّت کے علمأ وفقہانے اپنے درس میں استعمال کیا۔ خاص طور پر مکتب حنفی کے فقہانے ایک قاعدہ بنایا جس کا مطلب یہ ہے کہ جب وقت فقیہہ کو کتاب اور سنت میں کوئی دلیل نہ مل سکے تو وہ نص کی بجائے خود اجتہاد کرے گا بالفاظِ دیگر جہاں قرآن وحدیث میں نص نہ ہو تو فقیہہ کو حق ہے کہ وہ اپنی ذاتی رائے سے حکم خدا بتادے۔ اس

طرح اجتہاد کو اہلِ سُنّت کے ہاں مثل اور دلیلوں کے، حکم شرعی کی دلیل کا مقام دے دیا گیا۔

چونکہ امام ابوحنیفہ کے شاگردوں نے مجتہد کی رائے کو دلیل کا مقام دے دیا لہٰذا اِن فقہانے جو مکتبِ جعفری سے وابستہ تھے اس نظریے کی شدید مخالفت کی اور فقہ جعفری اور فقہ حنفی کے درمیان میں برابر کئی صدی تک بحث ہوتی رہی۔ اصل نزاع کی وجہ یہی تھی کہ عُلماءِ شیعہ اس کو قبول نہیں کر سکتے تھے کہ کوئی فقیہ حکم شرعی کے مقرر کرنے کے لیے اپنی رائے کو کافی سمجھے اور اس کے نتیجے میں ہمارے فقہا نے لفظ اجتہاد کی مخالفت اور مذمت بڑے زور و شور سے کی۔ یہاں تک کہ عبداللہ ابن نعمان زُبیری (شیعہ عالم) نے ایک کتاب لکھی جس کا نام تھا "اصحابِ اجتہاد و قیاس پر ردّ" یعنی اجتہاد کو قیاس کے ساتھ ملا دیا گیا اسطرح کی کتابیں ابراہیم ابن ابوالفتح مدنی اور اسماعیل نوبختی (شیعہ علماء) نے بھی لکھیں پھر محمد ابن بابویہ قمی شیخ صدوقؒ نے بھی اس حملے کو جاری رکھا اور انہوں نے اس پر حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضرؑ کے واقعے سے استدلال کیا اور کہا کہ جب انبیاءؑ اپنی رائے پر نہیں چل سکتے تو پھر غیر معصوم علماء کیونکر اپنی رائے سے کوئی مسئلہ بتا سکتے ہیں۔

چوتھی صدی ہجری میں شیخ مفیدؒ نے اور پانچویں صدی عیسوی میں سید مرتضیٰ نے بھی اجتہاد کی مذمت کی۔ اور لکھا کہ امامیہ کے نزدیک رائے اور اجتہاد پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

ہمارے دوسرے محدث جناب شیخ محمد ابن حسن طوسی نے بھی اپنی کتاب "العدہ" میں تحریر فرمایا ہے۔

"جہاں تک قیاس اور اجتہاد کا تعلق ہے وہ ہمارے یہاں دلیل کا

مرتبہ نہیں رکھتے بلکہ ان کا استعمال شریعت میں منع ہے"

چھٹی صدی ہجری میں محمد ابن ادریس نے اپنی کتاب "السرائر" میں تحریر فرمایا" قیاس، استحسان، (اچھا قرار دینا) اور اجتہاد ہمارے یہاں باطل ہے"۔

لیکن جب ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ دراصل یہ سب مخالفتیں اصل سنت کے اس نظریے کے خلاف تھیں کہ مجتہدین یعنی ابو حنیفہ اور ان کے امثال اپنی رائے سے حکم شرع بتا سکتے ہیں اور ان کی رائے کو ایسا ہی درست مانا جائیگا جیسے قرآن و حدیث کے حکم کو۔

تو بار بار ہماری کتابوں میں اجتہاد کی جو بُرائی کی گئی ہے وہ حقیقتاً اسی کے اسی مفہوم کی بناء پر تھی جو احناف وغیرہ نے لیا تھا اور جو ہمارے نزدیک باطل ہے۔ لیکن دراصل اس لفظ سے ہماری کوئی مخالفت نہ تھی چنانچہ اس لفظ اجتہاد کا استعمال فقہ جعفری میں ایک نئے مفہوم کے ساتھ شروع ہو گیا اور اس کی ابتدا سید ابو القاسم محقق حلی نے کی جن کی وفات ۶۷۶ھ میں ہوئی۔ انہوں نے اپنی کتاب "المعارج" میں اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

"احکام شرعی معلوم کرنے کے لئے پوری کوشش صرف کرنا اور ادلہ شرعیہ کے ذریعے سے احکام کا استنباط کرنا اجتہاد ہے"

وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اور دوسروں کے اجتہاد میں اس لئے فرق ہے کہ ان کے نزدیک اجتہاد میں قیاس شامل ہے اور ہمارا اجتہاد قیاس پر مبنی نہیں ہے۔ پس اگر قیاس کو دلائل اجتہاد میں سے نکال دیا جائے تو ہم کو بھی اہل اجتہاد کہا جا سکتا ہے اسلئے کہ ہم بھی احکام شرعیہ کو مختلف دلائل

کی مدد سے معلوم کرتے ہیں۔

مذکورہ بالا بیان اور محقق حلی کی توضیح سے یہ بات ظاہر ہے کہ ساتویں صدی ہجری تک اجتہاد کے لفظ کو ہمارے علماء اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے لیکن محقق حلی نے اس بدگمانی کو اپنی تعریف سے دور کر دیا۔ اب اجتہاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب کوئی دلیل قرآن و حدیث سے نہ ملے تو مجتہد اپنی رائے سے کسی چیز کے حلال یا حرام ہونے کا فتویٰ جاری کر دے بلکہ ہماری اصطلاح میں اجتہاد اس فن یا طریقہ کار کو کہتے ہیں جس کو کوئی فقیہہ شرع کا حکم معلوم کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے۔ اس طرح دونوں اجتہادوں میں بنیادی فرق ہے۔ اگر احناف سے دریافت کیا جائے کہ یہ حکم کس دلیل سے حاصل کیا اور تمہارے حکم کا منبع کیا ہے تو وہ کہیں گے کہ ہمارے مجتہد کی رائے ہے یا خود اُن کے مجتہد سے دریافت کیا جائے تو وہ یہ کہے گا کہ میں نے غور و فکر کرکے یہ بات نکالی ہے۔

لیکن ہمارا اجتہاد کسی فقیہہ کو یہ اجازت نہیں دیتا کہ وہ یہ کہے کہ یہ میری اپنی رائے ہے بلکہ وہ یوں کہے گا کہ میں نے تمام دلیلوں کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ حکم معلوم کیا ہے۔ محقق حلی کے زمانے میں اجتہاد کا یہ مفہوم لیا گیا تھا کہ اجتہاد اس طریقہ کار کو کہتے ہیں جس میں قرآن کی نص اور دوسری بالکل واضح دلیلوں کے علاوہ ایسی دلیلوں سے حکم حاصل کیا جائے جن کا مطلب بالکل واضح نہ ہو۔ اس لئے کہ اِن کا خیال یہ تھا کہ جو چیز خود ہی ظاہر ہو اس میں اجتہاد یعنی سعی و کوشش کی ضرورت ہی نہیں ہے لیکن محقق حلی کے بعد اس لفظ میں اور وسعت پیدا ہوئی۔ یہ بات محسوس کی گئی کہ ہر وقت اِن کو معلوم کرنے کے لئے خواہ اس کی دلیل قرآن و حدیث میں موجود ہو، کافی محنت اور کوشش کرنا پڑتی ہے۔ اس لئے کہ فقیہہ ہونے کے لئے خود یہ ضروری ہے کہ اولاً

وہ کتاب و سنت کا پورا علم حاصل کرے پھر وہ استنباط کے طریقے میں پوری مہارت حاصل کرے اور اس طریقے کو سمجھنے کے لئے علم اصول فقہ اور علم منطق پر عبور رکھتا ہو۔ پھر احادیث کو سمجھنے کے لئے اس کو لغت، اور محاورات عرب سے پوری واقفیت حاصل ہو۔ اس طرح اس پوری تحقیق کے بعد جب حکم شرع معلوم کیا جائے تو اس کو اجتہاد کا نام دیا جائیگا۔

اس بیان سے واضح ہو گیا کہ پہلے جن علماء نے اجتہاد کی مخالفت کی تھی اُن کی نظر دوسرے مکاتب فقہ کے اجتہاد پر تھی جو ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے لیکن ہم نے اجتہاد کی جو تعریف کی ہے اس پر کسی کو اعتراض کی گنجائش نہیں۔

اجتہاد کی اقسام :-

اجتہاد کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں

۱۔ اجتہاد بیانی :- اس سے مراد وہ اجتہاد ہے جس میں نصوص شرعیہ یعنی قرآن و سنت میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس کی بنا پر اجتہاد کیا جائے تو وہ اجتہاد بیانی ہے۔

۲۔ اجتہاد قیاسی :- یعنی جہاں کتاب و سنت میں کوئی نص یعنی صریح حکم نہ ملتا ہو تو دوسرے نصوص کو دیکھ کر مجتہد ایک نتیجے تک پہنچے اور ایک رائے قائم کرے جیسے روزانہ پیش آنے والے واقعات اور ایسے امور جن کا ذکر صراحت کے ساتھ کتاب و سنت میں نہیں ملتا۔

۳۔ اجتہاد استصلاحی :- یعنی جب قرآن و سنت میں کوئی نص نہ ملتی ہو تو مجتہد قاعدہ استصلاح کو پیش نظر رکھ کر فتویٰ دے قاعدہ استصلاح کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کی عام مصلحت پر نظر رکھتے ہوئے

ایسا حکم جاری کرے جس سے اصلاح کی جا سکتی ہو۔

لیکن اس تقسیم کو صحیح تقسیم نہیں کہا جا سکتا اس لیے کہ اس میں دراصل تیسری قسم یعنی اجتہاد استصلاحی اور دوسری قسم یعنی اجتہاد قیاسی دونوں کو الگ کیا گیا ہے لیکن دراصل دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی دونوں میں مجتہد اپنی رائے پر چلے گا اور اس لحاظ سے یہ اجتہاد صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ برخلاف اس کے اجتہاد کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں۔

۱۔ <u>اجتہاد شرعی</u>:۔ اسے اجتہاد بیانی بھی کہہ سکتے ہیں جہاں قرآن و سنت سے ہم کو واضح حکم مل جاتا ہے۔

۲۔ <u>اجتہاد عقلی</u>:۔ اس سے مراد وہ قاعدے ہیں جو قرآن و سنت کی تعلیمات کے مطابق بنائے گئے ہیں مثلاً یہ قانون کہ انسان کو ہلاکت سے بچنا چاہیے یا یہ کہ انسان کو ذمہ دار بنایا گیا ہے وہ تمام قوانین سے آزاد نہیں ہو سکتا یا یہ قانون کہ جب تک حکم نہ بتایا جائے جرم قائم نہیں ہوتا۔

دراصل تو یہ سب چیزیں وہ مسلمات ہیں جو شارع کے بیان کئے ہوتے احکام سے حاصل کی گئی ہیں۔ جس کو مجتہد کی رائے نہیں کہا جا سکتا۔ اس لئے کہ جس کو ہم اجتہاد عقلی کہتے ہیں وہ تمام انسانوں کے لئے یکساں ہوتا ہے۔ کوئی عاقل یہ نہیں کہہ سکتا کہ بغیر حکم بتائے ہوئے نافرمانی کی سزا دی جا سکتی ہے۔ یا مثلاً علم اچھی چیز ہے۔ بے شک اجتہاد عقلی کے لئے بھی احادیث و اخبار کا علم حاصل کرے۔

<u>تجزی فی الاجتہاد</u>

:۔ اجتہاد کے متعلق ایک سوال یہ بھی ہے کہ اس میں تجزی ممکن نہیں یا ہے۔ یعنی کیا یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کچھ مسائل میں

اجتہاد کر سکتا ہو اور کچھ مسائل میں نہ کر سکتا ہو۔

بہت سے فقہا کا خیال ہے کہ اجتہاد میں تجزی ممکن نہیں اس لئے کہ اجتہاد اسی وقت ممکن ہے جب کوئی شخص تمام عقلی اور شرعی دلیلوں کو جن کی ضرورت حکم شرع کے جاننے میں پڑتی ہے اچھی طرح سمجھ سکتا ہو۔ چنانچہ یہ گروہ اس کا قائل ہے کہ ہر مجتہد کو مجتہد مطلق ہونا چاہیئے۔ بالفاظِ دیگر مجتہد کو جامع الشرائط ہونا چاہیئے تاکہ وہ ہر مسئلہ میں اجتہاد کر سکے۔ اس لئے کہ اگر اس کو تمام آیات احکام اور متعلقہ احادیث اور اسی طرح دلائل عقلی اور اجماع وغیرہ سے پوری واقفیت نہیں ہے۔ تو پھر وہ کسی مسئلے کے متعلق صحیح فیصلہ نہیں کر سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ دوسرے موضوع کے سلسلے میں کوئی ایسی حدیث موجود ہو جو زیرِ نظر مسئلے پر اثر انداز ہوتی ہو اور وہ اس کو نہ جانتا ہو۔

لیکن دوسرا گروہ کہتا ہے کہ تجزی ممکن ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر ایک شخص کسی ایک مسئلے کے متعلق تمام دلیلیں جمع کرے جس میں نص اور عقلی دلیلیں دونوں شامل ہوں۔ نیز گزشتہ مجتہدین کی آرا بھی اس کی پیشِ نظر ہوں۔ تو وہ اس مسئلہ کی حد تک جس کی اس نے مکمل تحقیق کر لی مجتہد سمجھا جائیگا لیکن ان مسائل کی نسبت سے جن میں اس نے کوئی تحقیق نہیں کی ہے وہ مجتہد قرار نہیں پائے گا بلکہ مقلد کہلائے گا۔ کیونکہ وہ کسی دوسرے مجتہد کی تقلید کریگا۔

خصوصیاتِ مجتہد

مجتہد کی حیثیت متعین کرنے کے لئے اب یہاں پر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان صفات و خصوصیات کا ذکر کر دیا جائے جن کا موجود ہونا اجتہاد

کرنے کے لئے ضروری ہے۔

(۱) — نصوصِ قرآنی یعنی وہ آیات جن میں احکام بیان کئے گئے ہیں اور ان کو آیاتِ احکام بھی کہتے ہیں ان کا پورا علم ہو۔

(۲) — وہ تمام احادیث جن سے کسی مسئلے پر روشنی پڑتی ہے اُن کا جاننا یعنی تمام کتابوں کا نظر میں ہونا جن سے کسی مسئلے پر دلیل لائی جاتی ہے جیسے حدیث کی چار بڑی کتابیں ۱۔ کافی ۲۔ من لا یحضرہ الفقیہ ۳۔ تہذیب الاحکام ۴۔ استبصار

اسی طرح تمام متاخرین کی لکھی ہوئی جوامع جیسے وافی اور وسائل الشیعہ۔

(۳) — اس کو اس طریقہ پر عبور حاصل ہو جس سے کسی مسئلے کے لئے دلیل ڈھونڈی جاتی ہے یعنی وہ مختلف کتابوں سے دلیلوں کو ڈھونڈ کر نکال سکتا ہو۔ یہاں تک کہ اس کو اطمینان حاصل ہو جائے کہ اب ایسی کوئی دلیل باقی نہیں ہے جس کو دیکھنے کے بعد حکم میں تبدیلی ہو سکے۔

(۴) — احادیث کی اقسام جانتا ہو۔

(۵) — علم الرجال سے پوری واقفیت رکھتا ہو۔

(۶) — یہ جانتا ہو کہ کون سی حدیثیں مقبول یعنی قابلِ عمل ہیں اور کون سی مردود یعنی رَد کی گئی ہیں۔

(۷) — یہ جانتا ہو کہ دو دلیلوں میں تعارض یا ٹکراؤ ہو جائے تو کیا صورتیں اختیار کی جائیں گی اور اگر ترجیح دینا ہو تو کس کو ترجیح دی جائیگی۔

(۸) — علم لُغت سے اچھی طرح واقف ہو یعنی مسئلہ کی تحقیق کے وقت الفاظ کے معنی سمجھنے میں غلطی نہ کرے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کو تمام

لغات حفظ ہوں بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ لغتوں کے مطالعہ سے لفظ کی پوری چھان بین کرسکتا ہو ۔ اور اس کی توجہ اس طرف بھی ہو کہ جس زمانے میں یہ لفظ استعمال کئے گئے اس وقت ان کے کیا معنی تھے ۔ خاص طور پر ایسی کتابیں جن میں قرآن و حدیث کی لغات کی تشریح کی گئی ہے ان کا مطالعہ کرسکتا ہو جیسے مجمع البحرین ، مجمع البیان ، التبیان اور غریب القرآن

(۹) ـــ عربی کے قواعد (صرف و نحو) سے واقف ہو ۔

(۱۰) ـــ فن معانی اور بیان سے ، محاورات اور ضرب الامثال سے اچھی طرح واقف ہو ۔ حقیقت اور مجاز و کنایہ اور اسی طرح بلاغت کے دوسرے نکتے سمجھ سکتا ہو ۔ اگر وہ فن بلاغت سے واقف نہ ہوگا تو قرآن مجید جیسی بلیغ کتاب کی خوبیوں کو نہ سمجھ سکتا ہوگا

(۱۱) ـــ وہ ناسخ اور منسوخ ، محکم اور متشابہ ، مجمل اور مفصل ، خاص اور عام مطلق اور مقید کا علم رکھتا ہو اور یہ سمجھ سکتا ہو کہ کونسی دلیل کس دلیل پر بھاری ہے یعنی کونسی دلیل حاکم اور کونسی محکوم ہے ۔

ـــ علاوہ علمی امتیاز کے اس کو ایسا اخلاقی امتیاز حاصل ہو جس کو ملکۂ عدالت کہتے ہیں ۔ تاکہ اس کی باتوں پر اعتماد ہو سکے اور اس کے فیصلے کی قوت ایسی ہو کہ وہ بار بار اپنے فیصلے بدلتا نہ ہو بلکہ خود اس کو بھی اپنے فیصلے پر اعتماد حاصل ہو ۔

ـــــــ

maablib.org